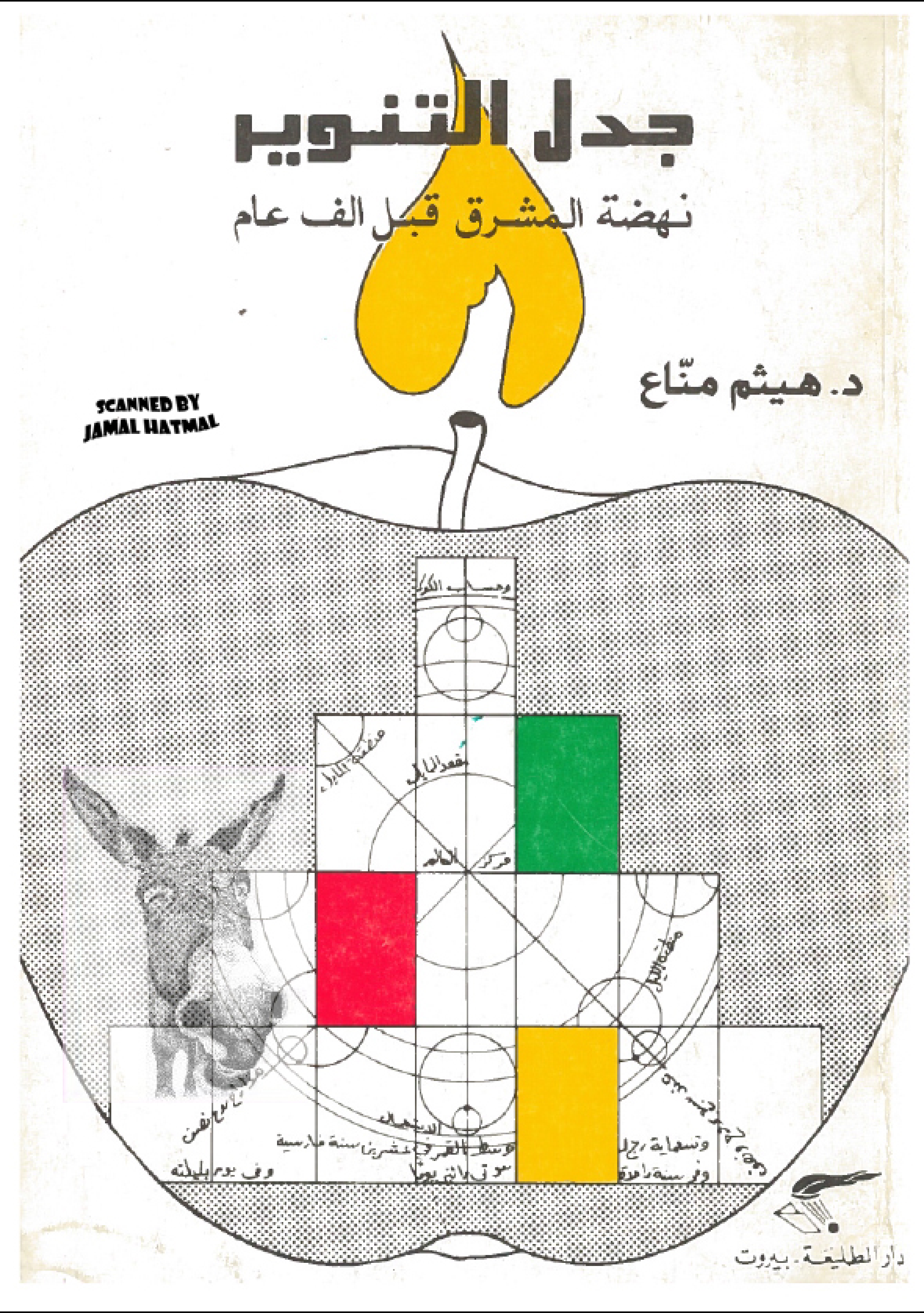


جدل التنوير
نهضة المشرق قبل الف عام
د. هيثم منّاع
SCANNED BY
JAMAL HATMAL
دار الطليعة - بيروت

جدل التنوير

نهضة المشرق قبل الف عام

تلفون : ٣٠٩٤٧٠ ـ ٣١٤٦٥٩
ص .ب ١١١٨١٣
بيروت لبنان

الطبعة الأولى :
شباط (فبراير) ١٩٩٠

د. هيثم منّاع

جدل التنوير

نهضة المشرق قبل الف عام

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

للمؤلف

المرأة في الاسلام	دار الحداثة ـ بيروت ١٩٨٠
المجتمع العربي الاسلامي (من محمد إلىٰ علي)	منشورات الرازي ـ باريس ١٩٨٦
انتاج الانسان شرق المتوسط	دار النضال ـ بيروت ١٩٨٦
المرأة ؟	منشورات الجمل ـ ألمانيا ١٩٨٨

بداية

قبل نصف قرن تقريباً (١٩٣٥) طرح سلامة موسىٰ السؤال :

« ما هي النهضة ؟

هل هي القيم القديمة ..

إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر علىٰ المستعمرين ونطردهم وأن ننتصر علىٰ المستغلين ونخضعهم . ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطىٰ في حياتنا ونعود إلىٰ دعوة : عودوا إلىٰ القدماء .. »[(١)] .

من الضروري التذكير بلفتة سلامة موسىٰ المبكرة لكي لا تختلط الأوراق . فهذه الصفحات لا ترمي إلىٰ الترحم علىٰ الماضي (مع أو بدون لو) . وإنما هي محاولة لاستكشاف بعض اشراقاته .. فالاشكالية ليست في البحث عن شيء مع مرجع مسبق في الرأس ، أو في مرجع قديم نسعىٰ لايهام الناس به للخلاص من براثن واقعهم بالنكوص إليه ؛ مهما كان مشرقاً في زمانه ؛ فبالنسبة لنا ، **استرجاع حقبة ليس موضوع اقتداء ، بل مادة اغتناء ، والفارق بين الاثنين هو من حدود الفصل بين الظلامية والتنوير .**

يتقاسم سلامة موسىٰ مع عدد كبير من الكتاب ربط كلمة

---

(١) سلامة موسىٰ ، ما هي النهضة ، طبعة مكتبة المعارف ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص١٠ ـ ١١ .

النهضة بايطالية القرن الخامس عشر وفرنسا القرن الثامن عشر .
ويقول في وصفها : « كانت النهضة قائمة على حركات بشرية ، أي النظر إلى هذه الدنيا كأنها الغاية التي ليس وراءها غاية تُخْدَم . وأننا نحن البشر يجب أن تكون لنا آداب وفلسفات وعلوم لا تمت بأي صلة إلى الغيبيات . وأن علينا أن نعتمد على أنفسنا في تحقيق السعادة على هذه الأرض نفسها وألا نزهد عنها إيثاراً عليها للعالم الثاني ، كما هي النظرة الغيبية »[١] .

حسب ايمانويل كانت ، التنوير Aufklärung « هو اللحظة التي يخرج فيها الانسان من حالة القاصر المسؤول هو نفسه عنها ... » «والقاصر هو غير القادر على استعمال ملكاته ومدركاته العقلية دون اللجوء إلى شخص آخر »[٢] .

عند أدورنو وهوركهايمر ، تستعمل كلمة التنوير بمعنى « فكر في تقدم » أو « فلسفة التقدم » ، تقدم العقل في مواجهة اللاعقلانية مصدر الظلامية[٣] .

ثمة طرفة غربية تقول بأن رجلاً أضاع قطعة نقود في الظلمة ، فمشى بضع خطوات باتجاه ضوء الكهرباء للبحث عنها تحته .. قد يجد صاحبنا تحت الضوء شيئاً آخر غير قطعة النقود ، ولكنه

---

(١) نفس المصدر ، ص٢١ .

(٢) Kant, « Réponse à la question: Qu'est ce que la Raison? » Œuvres, Akademie - Ausgabe, Vol. VIII, P.35.

(٣) انظر :

M. HORKHEIMER et Th. W. ADORNO. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, S.S.A. New York, 1944.

أو ترجمته الفرنسية المعنونة : La dialectique de la raison

بالتأكيد لن يجد ضالته .. .

إن أول ملامسة لجدل التنوير تقتضي أن تضاء الشمعة حيث فقدت قطعة النقود .. .

نقول ملامسة ، ونتجنب التعريف ، أولاً ، لأن التعريف يغلق الباب علىٰ ما هو بطبيعته محاولات فتح أبواب ، وثانياً ، لأن للتعريف جانباً تصنيفياً مدرسياً أي مسهّلاً للأدلجة العقيدية والطمأنينة الذهنية التي تستتبعها ، مما يقصم ظهر أي طموح لا حدود له في استلهام وخلق أغصان التقدم[1] . فجوهر مفهوم التنوير ، يهدف فيما يهدف ، إلىٰ اختراق حالة الاطمئنانية الانحطاطية التي تعصف بوجودنا ، والتي تغطىٰ بكل التفاؤليات السطحية الحمقاء .

ومن وسائل الاختراق، جعل المبَلدّ من الأدمغة يهتز ، والساكن من الطاقات الكامنة يتفجّر . كأي عمل ، هذه الصفحات لا تغطي المرحلة التي تتناولها ، وإنما تسعى لاستكشاف بعض تضاريسها ... ثمة نقاط ـ محطات مضيئة تعود بنا إلىٰ القرون الوسطىٰ المشرقية نبصر عن قرب فيها سكرة العقل والمعرفة ونشوة البدعة ولذة دنياوية الجنة تتلاقح في تصورات ، وقتئذ ، جديدة ، للانسان والحياة والكون . هذه المحطات إرث لكل البشرية ، وما يضيرنا في الأمر ، هو أن نصبح أقلّ من يعرف بأخبارها بين الشعوب .

قبل التوجه إلىٰ هذه المحطات من الضروري التذكير :

١ ـ بأن هذه الفترة قد حوربت طيلة ثمانية قرون من قبل سيوف الحكام وألسنة وأقلام مؤدلجيهم . ولذا فإن ما وصلنا لا يمثل

---

(١) انظر : هيثم مناع ، علقم ، منشورات النقطة . باريس ١٩٨٤ .

إلا عينات أنقذتها الصدف أحياناً ، واستشهادات الخصوم أحياناً أخرى .

٢ ـ أن غاية هذه الصفحات ليست تغطية معرفية لحقبة أو مفاهيم ، بل استقراء بعض معالم جدل التنوير المشرقي من جهة ، وترك الهامش واسعاً أمام القارىء لاستنباط واستكمال جوانب متعددة انطلاقاً من ضرورة التفاعل والمشاركة مع نص غير مكتمل .

كتب بندلي جوزي ذات يوم : « من أراد أن يؤمن مستقبل هذه الأمة ، وجب عليه أن يبين لها بكل اخلاص وصراحة أسباب سقوطها المستمر ، حتىٰ إذا تم لها ما تريد لا تقع مرة أخرىٰ في ما وقع فيه أجدادها من الاغلاط التي أدت بها إلىٰ حالتها الراهنة » .

إن طبيعة علاقتنا مع تاريخنا بحاجة إلىٰ إعادة نظر شاملة ... ومن أجل ذلك ، لا بد من أن نقبل ، بأن عصرنا الحاضر ، بكل علاته ، متفوق علىٰ الماضي ...

وهذا هو درس لحظة التنوير في هذا الماضي ... الدرس الأهم ...

٢٣ تموز ١٩٨٧



المكان

وفرت التوسعية العربية ـ الاسلامية في قرنها الأول المكان القادر علىٰ احتضان صراعات وانجازات تاريخية الأمر الذي تأصل ، بوعي ، أو بلا وعي ـ في الذاكرة العربية ـ الاسلامية التي تربط البعد الامبريالي بالعزة والكرامة (في الفكر التاريخي العربي

فكرة القانون مندمجة بالهيمنة : السيادة العربية كانت ممكنة التحقق بفضل الشريعة الجديدة التي أعطت التوسعية العربية شرعيتها وروحانيتها كونها إلهية المصدر وذات غاية سامية . من هنا تعبير الفتح وليس الاحتلال) .

المهم أن قيام امبراطورية واسعة الأرجاء جعل التفاعل ما بين البشري يتجاوز مقيدات الدولاني ـ العسكري أي ما ينحصر في العلاقات الخطوطية والأمنية والادارية . يتجاوز ذلك إلى الاجتماعي ـ الاقتصادي بقيام أسواق تبادلية واسعة داخل حدود الامبراطورية وخارجها ، وفي الغزو المعكوس المتمثل بتأثير الشعوب المهزومة في العرب سياسياً واجتماعياً واقتصادياً .. بكلمة واحدة : حضارياً .

من الضروري التذكير بأن سقف الامبراطورية العربية ، الاسلامية كان يشمل :

ـ تنوعاً دينياً وطائفياً واسعاً ، فعدا الملل والطوائف الابراهيمية المختلفة ، كانت هناك جملة المعتقدات الفارسية والاذربيجانية والهندية وما حول القزوينية والافريقية الخ .

ـ تجمعات بشرية ولغوية متعددة (ما يعرف بالشعوب السامية والحامية والهندية ـ الاوروبية ولغات الشرق الأوسط والأدنى ...) .

ـ المدن العلمية المشرقية التي شكلت أهم مراكز الانفتاح على الفكر اليوناني والبحث المعرفي (جندي سابور ، انطاكية ، الاسكندرية ، الرها ، حرّان الخ) .

كان الجيش العربي ـ الاسلامي أول الداخلين إلى المناطق الجديدة ، هذا الجيش المبني على أساس التركيب القبلي أقام مع

استقرار جنده علاقات اجتماعية ـ سياسية على أساس نظام الولاء العصبي العربي (كل قبيلة أو جماعة قربوية لها مواليهـا من غير العرب) .

إن صلة الموالاة الـعمودية هذه بين الجماعات ، وإن كانت علىٰ حساب تبلور علاقات طبقية بالمعنىٰ المباشر للكلمـة ، فقد أَحَـلَّت علاقات ولاء ما بين قومية (عربية وفارسية وكرديـة .. الخ) علىٰ حساب الروابط الأقوامية ، رغم اللامساواة بين العرب والموالي .

لقد أدىٰ زج هذه الجموع البشرية في دار الاسلام إلىٰ تقليص كَمّ الانتماء الديني بالمعنىٰ التقليدي ودخول النطاع الأوسـع عالم الاسلام ضمن منطق التعامل مع الدولة المنتصرة ، وبالتالي جعل الأغلبية الاسلامية الناجمة عن حروب الردة أقلية بـالفعل (بغض النظر عن مدىٰ اعتقادها وتقاها) .ونجـــم عن ارتباط الدين بالدولة توجه قطاعات واسعة من أبناء المحرومين من الحياة السيـاسية ـ العسكرية (غير المسلمين في كل خلافة وغير العرب بادىء الأمر) إلىٰ الميادين المعرفية العلمية والفلسفية والحرفية بشكل بارز . في رواية مفصّلة علىٰ قدّ اراديـة التـاريخ يكتب أحـد قضاة القـرون الوسطىٰ « قال عقلاؤهم وأكابرهم (للاقباط) : أنتم قوم كانت البلاد لكم، وقد نزعت منكم بحد السيف فاجتهدوا في تحصيل مجد القلم، قالوا : فماذا نفعل ؟ قال عقلاؤهم : تعلمون أولادكم الكتابة ليشاركوا المسلمين في أمـوالهم ومصـــالحهم وآرائـهم . فـأجمـعـوا علىٰ ذلك »[١] .



(١) C. CAHEN, Histoires coptes d'un Cadi Médiéral.

الزمان

في معظم حضارات البحر المتوسط القديمة ، ارتبط الوجود الأرضي بالوجود الكوني Cosmique وطغىٰ التصور الدائري على فكرة التقدم .

في معرض حديثه عن الفلسفة اليونانية ، يقول بابايوانو : « الوقت ليس شرطاً لتجربة تراكمية . تأتي الحقيقة من خارج الزمان » ويضيف : « لم يكن بامكان اليونانيين التعامل مع التاريخ بوصفه الوحدة الكبيرة الشاملة للبشرية جمعاء ... كانوا علىٰ وعي « للتقدم » الذي حققوه ليس فقط بالنسبة للشرق ، وإنما أيضاً ، لماضيهم هم . إلا أن مفهوم التقدم كان ينقصهم ، لم يكن عندهم كما يقول ديلتي Dilthey أي مفهوم للتقدم ، لم يكن عندهم الوعي التاريخي للتطور والتقدم الداخليين »[1] .

ولكن الزمان والتأريخ توءمان، ومن الصعب البقاء في التاريخ دون اعتبار الزمان . هذه الاشكالية التي دخلت جدياً معارف البشر في البحر المتوسط مع المسيحية وعهدها الجديد ، لم تلبث أن تهمشت في عقائدية الجهاز الكهنوتي ، وكأن قدر الديانات الابراهيمية أن تكون أمينة للتصور الدائري للوجود ، لا للوجود في فكرة التقدم .

في هذا الاطار ، كان البعد التوسعي Impériale والعالمي للخلافة العربية ـ الاسلامية عامل تهشيم غير مباشر للعديد من المعطيات الاعتقادية الأولىٰ من جهة ، ولمنهج التفكير الدائري بحد

---

(١) Kostas Papaioannou, La consécration de l'histoire,essais, champ libre, 1983, PP. 45-46.

ذاته من جهة ثانية . فعلىٰ الصعيد الجغرافي ـ البشري ، احتلت الامبراطورية في قرن من الزمن مراكز الهيمنة في العالم القديم ، أو أسقطتها عسكرياً عبر سيطرتها علىٰ أهم مواقع القوة في ثغورها . وشكل دخول الاسلام العديد من الشعوب المغزية عاملاً سربّ التنافس ما بين القومي ـ والحضاري إلىٰ دار الاسلام ومن داخله وعبره بدلاً من أن يكون مع دولته فحسب . فبعد قرن من الزمن، نشأت أجيال عربية ـ اسلامية جديدة مهجنة بشرياً وثقافياً ، أجيال خضعت لأوليات الاختلاط العربي في انتاج الانسان، المتميزة بالمرونة في الضم والالحاق والولاء .. لم يكن ثمة مانعات حمل للسبايا والاماء ، ولم يخل بيت عربي واحد منهن ... أبناء السبايا هؤلاء سيكونون مادة تفاعل ثقافي أساسية في عالمية حقبة الازدهار العباسي وتعدد ثقافاتها ومناهلها .

تشكلت دولة الامبراطورية عبر الانفصام المتصاعد بين المجتمع والدولة ، وبالتالي ، فقد وسعّت المجال الحيوي لمعارضيها والمجال الحيوي لأشكال معارضتهم بآن . فبعد أن أحلّت الحرب الأهلية العربية (عثمان ـ علي ـ معاوية ـ الخوارج ..) التعددية الاسلامية ولم تقصّر المقاومة غير العربية في ادخال عامل اللااسلامية إلىٰ دار الاسلام ، بعد هزيمة اللااسلامية الأخيرة عربياً في حروب الردة .

علىٰ الصعيد اللغوي ، وفرت الادارة الأموية الأرضية التحتية لجعل اللغة العربية لغة العلم والفلسفة في القرون الوسطىٰ بتعريب شؤون الدولة الشرقية ودواوينها ، أي بجعل العربية شرطاً في مؤسسات ومشاريع الدولة .. تنقيط العربية وهيمنة اللهجة القرآنية علىٰ سائر اللهجات سهلا هذا الاجراء وما ترتب عليه .

★★★

الترجمة

حمل التحرك العباسي في مادته جملة معالم الرفض للسلطة الأموية ، باستثناء الخوارج . بما فيه أشكال الرفض المزدكية والمانوية .. إلا أن خيبة الأمل كانت سريعة ، فلم تلبث السلطة العباسية أن انكفأت معاقبة السّلم البشري الذي أوصلها للحكم . باستثناء الوصوليين من بقايا جهاز الدولة الساسانية من الدهاقنة الذين أتقنوا عملية بناء واعادة بناء جهاز السلطة المستبدة .

وقد لعب الموقف الايجابي المتبادل بين الخلافة العربية ـ الاسلامية والفرق المسيحية غير البيزنطية دوراً في فتح باب المعارف للدولة الناشئة ، فكان اعتماد أكثر من خليفة أموي علىٰ مستشارين من الطائفة المارونية وطلبهم المعالجة علىٰ أيدي أطباء سريان ..

يعكس أكثر من حديث ورواية دينية هذا التقارب الذي منحه الرواة سنداً نبوياً ، كالحديث الذي يرويه محمد بن عمر المدائني في كتاب « القلم والدواة » والقائل : قال النبي لزيد بن ثابت : « أتحسن السريانية ؟ قال : لا ، قال : تعلمها ، فتعلمها زيد .. »(١) .

دون شك ، ومن بدايةٍ طَبَعَتها المبادرة الفردية إلىٰ اتجاه دعمته الخلافة بتعبيراتها المعتزلية (المأمون، الواثق، المعتصم) قدمت السريانية في تلك المرحلة الى العربية خيرة روادها للترجمة والكتابة ودار الحكمة (أسرة بختيشوع ، يوحنا بن ماسويه ، أبو الحسن ثابت بن قرة ، أيوب الرهاوي ، هلال الحمصي الخ) لتغتني

---

(١) انظر : أحمد الشطي ، العرب والطب (ص٥١ ـ ٥٦) . وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٠ .

ببصماتهم أممية وعلمانية هذه المرحلة المعرفية . كذلك ، شدَّ انتقالُ الخلافة إلىٰ بغداد المجاورة لبلاد فارس أهلَ هذه المنطقة إلىٰ جوار العاصمة وصخبها فتماسَّ العرب والفرس علىٰ كل الأصعدة ، بما فيها مناهضة الخلافة . وقد كانت أولىٰ ثمرات هذا التماس الاتصال بالتعبير الأكثر قدرة وفاعلية وقتها : المانوية ، حيث المانوية ليست فحسب منهلاً معروفاً للجماهير عامة ، بل هي مادة قابلة للاستعمال والتحوير والتطوير بيد المعارضة السياسية ـ الاجتماعية في أوساطها . وهكذا أُدخلت المانوية في الصراع كغطاء ديني لأسماء معرفية ، كتعبير ديني لاتجاهات مختلفة . مما طبع مرحلة كاملة ، حقاً أو باطلاً ، بالصراع بين الاسلام والمانوية .

شارك أبناء فارس في نقل معارف لغتهم إلىٰ العربية أيضاً ، هذه المبادرات المختلفة أدخلت للمجتمع العربي والمعرّب مادة معرفية هائلة مستلهمة من حضارات عديدة . كانت الكتب المترجمة تعطي جواز سفر جديد لعالم ثقافي ـ معرفي غير اسلامي للناطقين بالعربية وبذلك تعدت الترجمة دور أداة النقل إلىٰ أداة الاغتناء والحوار الفكري والسياسي .. أكثر من كاتب أخلاقي ـ عقلاني يترجم كتاب مزدك (ابن المقفع وابان بن عبد الحميد ..) ، جهابذة الفكر اليوناني يدخلون اللغة العربية والافلاطونية الحديثة تجتاح عالم الفرق لتفتح آفاق واتجاهات جديدة ، ولا يمتنع بعض المترجمين عن تمرير العديد من آرائهم عبر الترجمة[١] .

أصبح من الأنسب للخلافة أن تدعم وتمول هذه الحركة من أن

---

(١) انظر : الصراع بين المعرفة الدينية والمعرفة الحكمية . في اطروحة تقدمت بها للمعهد العالي للعلوم الاجتماعية : الاسلام والمرض (١٩٨٣) ـ بالفرنسية .

تواجهها الأمر الذي أخذ أبعاده مع افتتاح دار الحكمة في عهد المأمون (بالتحديد ٨٣٠م) وعهد أمرها إلىٰ الطبيب الهرطقي يوحنا بن ماسويه[1] .

لم تتوقف المعارضة عن نقل بعض التراجم من جهة ، ونقل المعرفة الحكمية من القصر إلىٰ عامة الناس واعتماد مناهل التراجم في بلورة اسلحتها الثقافية ـ الفلسفية .

نادراً ما أعطي الوراقون (أصحاب المكتبات) حقهم في هذا المعمعان . حيث تتناسىٰ أجيال المطبعة ووسائل التوزيع الحديثة أن حرفة الورّاق كانت وراء حفظ هذا التراث الخصب من المخطوطات .. ولقد كان للوراقين دوراً ثقافياً هاماً في نشر التراجم والكتب ومعرفة أخبار الكتابة ، وكان فيهم العديد من المعرفيين كابن النديم صاحب الفهرست وليس بالصدفة أن أول الملحدين وناقدي الدين (أبو عيسىٰ) ، استاذ ابن الراوندي كان وراقاً ، كذلك كان أبو حيان التوحيدي .

قلة ضئيلة جداً من المترجمين جمعت الانتماء العربي والاسلامي ، وهذا هو حال معظم عناصر التيار المعرفي أول عهده . فقد استند نشوء المعرفة الحكمية كقوة مادية في المجتمع علىٰ محاولة التبلور الثقافي لجملة من يبعدهم الاسلام عن حقوق المواطنة الكاملة قبل أن ينال أبعاده في الحركات الاجتماعية ـ السياسية الراديكالية .

---

(١) يوحنا بن ماسويه (مات ٢٤٣هـ ـ ٨٥٧م) طبيب مبدع وكاتب ، ترجمت أهم أعماله للاتينية ، كان معروفاً بهرطقته ونوادره علىٰ رجال الدين ، صدر له في جنيف كتاب النوادر الطبية Aphorismi بالعربية واللاتينية والفرنسية (١٩٨٠) .

استفاد رموز المعرفة الحكمية من توجهين أساسيين للسلطة ، تمكنوا خلالهما من النشاط والأنتشار بشكل كبير، الأول: هو استنفار الخلافة مؤدلجيها لمحاربة المانوية والثاني معتزلية ثلاثة خلفاء حاولوا التصدي بنفس الوقت للراديكالية الاجتماعية (بابك الخرمي ، الزط والتحركات الشعبية المختلفة) والتزمت الارثذوكسي (الحنبلية بشكل خاص) . فالانفتاح علىٰ الثقافة اليونانية يهّزل مناهل المانوية والسلفية بآن معاً ويفتح أبواباً جديدة للمعرفة. لقد توفرت عدة عناصر ذاتية للمعرفة الحكمية لتتقدم : حركة ترجمة نشيطة ومتعددة الاتجاهات ، مجالات تجريبية متعددة (المشافي ، العمران، الصيدلة، الكيمياء)، دار الحكمة كمؤسسة ممولة وتمتلك هامشاً من الحرية في الترجمة ، رواد يتبنون الفلسفة والعلوم ويملكون جرأة الخوض في ميادينها ..[١] .

لقد أصبح بالامكان الحديث عن احتضان المشرق لحبات طلع التنوير .



الفلسفة

رغم عشقه لأرسطو ، سعىٰ الكندي باستمرار لردم الهوة بين الفلسفة والشريعة ، وفي تعريفه للفلسفة آثرها علىٰ جملة المعارف

---

(١) برز في هذه الحقبة عشرات المترجمين كان من أهمهم الحجاج بن مطر وابن البطريق ، وبنو شاكر المنجم وقسطا بن لوقا وابن ناعمة ويحيى بن عدي وحبيش وابن المقفع وآل نونجت (انظر الفهرست ص٣٢٩ وما بعدها) . وقد اسهم حنين بن اسحق في الترجمة والتدقيق والمراجعة معززاً مع ابنه اسحق ، مفهوم وضرورة الدقة في الترجمة (ما عرف بالاصلاح) . وحنين من عرب الحيرة ، ومن أوائل الأطباء المهتمين بطب العيون في عصره .

والعلوم بقوله : « اعلم أن أعلىٰ الصناعات الانسانية درجة وأشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة ، التي حدُّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، ولا نجد مطلوباً من الحق من غير علة ، وعلة كل شيء وثباته الحق ، لأن كل ماله إنية له حقيقة ، فالحق اضطراراً موجود »[1] .

أما الفيلسوف ، فيقول فيه : « يحتاج طالب العلم إلىٰ ستة أشياء حتىٰ يكون فيلسوفاً ، فإن نقصت لم يتم : ذهن بارع ، وعشق لازم ، وصبر جميل ، وروع (قلب) خال ، وفاتح مفهم ، ومدة طويلة » . وعناية الفيلسوف إنما تكون بأربعة مطالب هي : « هل » ، و « ما » ، و « أي » ، و « لِمَ »[2] .

كانت حقبة الفلسفة . تعرضها الروايةِ المشبعة بالساحرية الشرقية بالقول :

« رأىٰ المأمون في منامه كأن رجلاً أبيض اللون مشرباً حمرة ، واسع الجبهة مقرون الحاجب ، أجلح الرأس ،أشهل العينين ، حسن الشمائل ، جالس علىٰ سريره . قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة ، فقلت : من أنت ؟ قال : أنا أرسطاليس ! فسررت به وقلت : أيها الحكيم ! أسألك ؟ قال : سلّ ، قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل ! قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع ! قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور ! قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم ! »[3] .

---

(١) ابن حزم ، الرد علىٰ الكندي الفيلسوف ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص١٨٩ .

(٢) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة كمال اليازجي ، الجامعة الامريكية ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤ ، ص١١٠ .

(٣) ابن النديم ، الفهرست ، طبعة دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص٣٣٩ .

من ما قبل التوراة إلىٰ ما بعد يومنا ، مثلت القصص والأمثال ، باسطوريتهـا ، أحيانـاً ، أكثر تعبيـرات الواقـع دقة وفجـاجة في الشرق .

كانت الفلسفة رمز المواجهة الشرعية للدين ، رغم غلبة أنصار التوفيق بين الفلسفة والشريعة علىٰ مشاهيرها (الكندي ، الفارابي ، ابن سينا ...) . لكون الديانات الشرقية توتاليتاريـة الطابـع ، أي تدخلية ،فيما سدّ طريق التجديد الديني في الارثذوكسية الأخذة في التبلور بتعبيريها السني والشيعي . وقد نجت المعتزلة والاسماعيلية واخوان الصفا من التكلس بدفعها لمبدأ ازدواجية الحقيقة (العقل والشرع ، الفلسفة والدين ..) ولو أنها قد حوصرت في مشرقٍ تلعب القوة فيه دوراً في مكانةِ الرأيِ ومكانِ انصاره ، ليغيّبها الزمن أو يكلسّها الخناق .

يلخص الامام الشافعي موقف السلفية من الانفتاح علىٰ العلوم والفلسفة بالقول :

كـل الـعلـوم سـوىٰ القـرآن مشـغلـة
إلا الحـديـث وإلا الفقـه فـي الـديـن
الـعلـم مـا كـان فيـه قـال حـدثنـا
ومـا سـوىٰ ذاك وسـواس الشيـاطيـن[١]

ستضحك الأيام من التصلب ، عندما تدخل الطبائع والأمزجة إلىٰ الطب النبوي بعد قرنين ، باضطرار بعض الحنابلة إلىٰ اقتباس « ما لا يضر » من علوم الطب مع الاستمرار في ذمّ الهراطقة من

---

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ج١ ص٢٩٧ .

الأطباء .. ثمن الانغلاق كان دائماً باهظاً .

كانت الحقبة حقبة تصنيف العلوم والمعارف ، وفي العلوم والمعارف كانت نهضتها التي زجت رجال الدين في معارك حقيقية أنجبت الفقه والكلام وعلوم الحديث والسنن والقياس وأهم بدعة اسلامية بعد الانتفاضة علىٰ عثمان : الاجتهاد[1] . إن عالم البدعة المعرفية كان ضرورياً حتىٰ للظلاميين في المجتمع .

كُتِبَ الكثير عن الفلسفة في التاريخ العربي ـ الاسلامي ، وليست غاية هذه السطور الاضافة اليوم وعطاء البشرية قد بلغ تجاوز Aufhebung الفلسفة . بقدر ما تعنىٰ بابراز الدور التاريخي للفلسفة . كمحطم للخرافات ومعقلن لقضايا الوجود ومفتاح للعلوم النظرية والتطبيقية ودليل نظري للراديكالية اللاغيبية في القرون الوسطىٰ ، يقول أحد القرامطة في « كتاب السياسة » :

« قد علمت أن علىٰ الفلاسفة العمدة ، وأنا قد اجتمعنا وهم علىٰ نواميس الأشياء وعلىٰ القول بقدم العالم ، لولا ما يخالفنا بعضهم فيه من أن للعالم مدبراً لا يعرفونه . فإذا وقع الاتفاق علىٰ أنه لا مدبر للعالم فقد زالت الشبهة بيننا وبينهم »[2] .



---

(١) انظر : هيثم مناع ، توتاليتارية ، النقطة ، العدد ٤ ، ١٩٨٣/١٢/٥ ، باريس .
(٢) عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الاسلاميين دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ج ٢ ص ١٧٧ .

العقل

لم تكن العقلانية بحاجة إلىٰ الشهادة ، عندما دشنّ قتل ابن المقفع حقبة ملكوت العقل . كان مقتل رمز العقلانية الأخلاقية في ذاته رمزاً لبداية حقبة مرجعها وموضوع سجالها المركزي : العقل . كما تقدم الطريقة الهمجية التي قتل بها ، عينة مشرقية لمحاكم التفتيش الغربية السيئة الذكر : القتل ارهاباً بقطع الأيدي والأرجل وإلقائها أمام ناظر صاحبها حتىٰ الموت ... سيجد ابن المقفع من العرب ، من يشاطر الزوزني والقفطي القول : « كان فاضلاً كاملاً »[١] .

« ولا مال أفضل من العقل » ... مأثورة ابن المقفع تزاحمها مجالات متعددة لعقلانيات عديدة الألوان . المعتزلة ، أكثر الاسلاميين وعياً لواقع المرحلة يتقدمون بالوحي والعقل في محاولة توفيقية ـ تجديدية في الاسلام، تسمح لهم بجمع تناقضية الحقبة: معرفية المعارضة ودينية الشرعية !!

الكلمات التي كانت من قبل للاله ، الحاكم ، أو الفقيه أصبحت تعطىٰ للعقل ..

يجمع أبو حيان التوحيدي خصال العقل في حقبة ، يقول : « العقل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلىٰ ما لديه في كل حالٍ عارضة وأمر واقع عند حيرة الطالب، ولدد الشاغب ويبس الريق واعتساف الطريق ... به ترتبط النعمة وتستدفع النقمة ويستدام الوارد ويتألف الشارد ويُعرف الماضي ويقاس الآتي ، شريعته

---

(١) مخطوط المكتبة الوطنية في باريس رقم ٥٨٨٩ ، ورقة ٦١ (المنتخبات) .

الصدق وأمره المعروف وخاصته الاختيار ووزيره العلم وظهيره الحلم وكنزه الرفق وجنده الخيرات ... » .

بكلمة واحدة : العقل ، منهج حياة وتفكير !!

« الاعتبار » يعاد للانسان بوصفه عاقلاً ، والجرأة العقلية تخوض مغامرات جديدة في الأدب والفكر والفلسفة والطب والطبيعيات الخ ..

قبل التوحيدي ، يلخص الجاحظ في هتون الاسئلة التي تعبر باختزال غير معهود لملِك الاستطرادِ في العربية ، يلخص روحَ العصر وغنىٰ التساؤلات المطروحة في رسالة التربيع والتدوير :

« حدثني كيف رأيت الطوفان ، ومتىٰ كان سيل العرم ومذكم مات عوج ، ومتى تبلبلت الألسن وما حبس غراب نوح وكم لبثتم في السفينة ... » .

« ما تقول في الرؤىٰ وما تقول في الرؤيا وما تقول في اكسير الكيمياء وما تقول في كيموس الصنعة .. »[1] .

العقل ، « صاحب الحكم القاطع والاستبانة الصحيحة » (الجاحظ) ، يصبح مفتاح الموسوعة المعرفية المكتوبة علىٰ جباه رواد لم يكن لهم من جزاء سوىٰ القمع أحياناً .

ومع هذا ، لم يكن لهم أن يستصغروه حكماً ..

فاتحة للخلق عند الاصلاحيين ، في الحديث الموضوع باجماع الأئمة : « أول ما خلق الله العقل » . لم تلبث البراعة « العقلية » التي جمعت عشرات آلاف الأحاديث أن توظف منها ما يصب في اجلال

---

(١) أبو حيان التوحيدي ، البصائر والذخائر ، أطلس ودمشق ، مجلد ١ ص ٨٤ .

(٢) الجاحظ ، رسائل الجاحظ ، القاهرة ، ١٩٣٢ .

هذا الجبروت : « إن الرجل ليكون من أهل الصلاة والزكاة والحج والعمرة ، وما يجزىٰ يوم القيامة إلا بمقدار عقله » ..

حديث لم يروِهِ إلا صاحب « البصائر والذخائر » ، ومن اختار سبيل أبي حيان .

« أفلا يعقلون ! » تصبح من أهم تواترات القرآن في لغة الحياة اليومية .. وفي غياب أي دعوة لحاكم عند اخوان الصفا ، يعلن كُتّاب الرسائل أن « الرئيس الواحد هو العقل »[1] . العقلانية ، هي قاعدة نقد الدين عند الالحاديين ، يقول ابن الراوندي (الريوندي) :

« إن الذي يأتي به الرسول ، لم يخل من أحد أمرين : إما أن يكون معقولاً ، وإما أن لا يكون معقولاً . فإن كان معقولاً ، فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه : فأي حاجة لنا إلىٰ الرسول ؟! وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً : إذ قبول ما ليس بمعقول ، خروج عن حد الانسانية ودخول في حد البهيمية »[2] .

في حين يدشن أبو بكر الرازي بالعقل منهجه للتخلص من المجتمع البهيمي وإقامة « مجتمع كمال التعاون والتعاضد العقلي »[3] .

« لا إمام سوىٰ العقل » ..

وهل بالامكان الحديث عن العقل دون المعري الذي توّج بحق العقلانيات المشرقية بآية في التعبير والعمق وغنىٰ المعنىٰ ..

---

(١) اخوان الصفا ، رسائل اخوان الصفا ، صادر ، بيروت ، ١٩٥٧ ، ج٢ ، ص٣٨٢ .

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ، بيروت ، ١٩٧٥ ، طبعة ثانية ، ج٢ ، ص٦٠ . من المعروف أن ابن الراوندي نسب العديد من آرائه للبراهمة .

(٣) انظر في هذا الصدد : الطب الروحاني ، في : الرازي ، رسائل فلسفية ، الآفاق الجديدة ، بيروت ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٩ .

صنوانية العقل والنبوة تنتقل من النقـد إلىٰ الاستعارة النقـدية ، وبكلمات ثلاث يلخص عشرات الكتب :

« **كل عقل نبي** »...

كـان من حسن حظ رهين المحبسين أن اطروحـات الهـويـة والاختراق الدهري الغربي لم تكن قـد دخلت المشرق بعـد ، وأن الزندقة كانت « صناعة مشرقية مسجلة » . ومن سوء حظ من تبعه أنها كانت نهاية حقبة ... فقد استمرت لفظية العقل في الكتابات غير الأرثوذكسية دون **ابداعية الانسان النقدية** ، لم يكن العقل بحاجة لأن يصبح شُيوخاً ، كان بحـاجة لأن يكـون نقداً وفعـلاً .. العقل الانعتاقي الواعي . لهذا ، تشكل الكتابات الاستعراضية في العقل اليوم ، استمرارية هزيلة للانحطاط الثقافي ، لا بعثاً تنويرياً . **العقل الذي يرتجف من نفسه ومن محيطه ، ويركع أمام رموز اغتصاب الانسـان** ، أعجز من أن يـدخل معـركة التنـويـر ، مهمـا تـزينت ادعاءاته .

★★★

الطبائع ؟

من الصعب إعطاء تفسير سريع متكامل لظاهرة الرمز العددي في الفكر والعقائد ، إلا أن الطابـع النظمي Rythmique لأكثر من ظاهرة في هذا الوجود ، يجعل من بين ردود الإنسان على ألغاز هذا العالم ما يأتي من النظم عينه ، كثنائية الليل والنهار وعلاقتها برمزية الظلمة والنور عند المانوية أو اليـانغ والين في الفلسفـة الصينية القديمة إلخ[١] .

---

(١) تبدو لنا المقارنة بين المنطق الرمزي في الصين القديمة وهذا المنطق في حضارات

إلا أن التواتر لا يحل آلياً هذا الاشكال كون الاسطقسات (العناصر أو الأمهات أو الأركان في الفلسفات والمعتقدات القديمة) ثلاثة عند البعض ، أربعة أو خمسة عند البعض الآخر . إلا أنه في مختلف الحالات ، كان ثمة أديان ومذاهب تبني منطقها الرمزي وأطباء يشيدون منطقهم العلاجي وفلاسفة يقيمون مدارسهم التفسيرية الخ . ويمكن القول أن البشرية قد سارت عهداً طويلاً علىٰ هذا المنوال ، ولا ضير من إضافة : وتسير ؟..

بوعي ، أو بدون وعي ، يطلب المعالج منذ آلاف السنين - بالتأكيد قبل الثالوث المسيحي - من مريضه أن يأخذ ثلاث جرعات دواء أو أن يتمضمض ثلاث مرات أو أن يغسل بالماء ثلاث مرات الخ .. ولماذا ثلاثة ؟

حملت التراجم اليونانية منذ أواخر الخلافة الأموية (٦٦١ - ٧٥٠م) وبداية الخلافة العباسية مختلف آراء الفلاسفة والأطباء اليونانيين حول الطبائع الأربعة والخلائط الأربعة والاسطقسات الأربعة .. إلىٰ اللغة العربية . وكان أول ورودها ، لا يعدو نسخاً في اطار طب الأمزجة الذي عرفته مراكز العلم ما قبل الاسلامية (الاسكندرية ، انطاكية ، جندي سابور ...) .. وقد خرجت الطبائع من حدودها مع لجوء معظم المناهضين للتفسير

= البحر المتوسط مهمة في تفكيك البناء الاسطوري للعقائد ، فالواحد الصيني المتمثل في الطاقة (كي) هو أساس كل شيء في حين يمثل اليانغ : الوضوح والحرارة والخفة والرجولية والين : الظلام والبرودة والانوثة الخ . وفي حين تقوم الظواهر علىٰ رباعية الأشياء في الثقافات المتوسطية ، يعتمد لهذه الظواهر في الفلسفة الصينية المنطق الخماسي . المهم هو استعمال الرمز كواسطة أو عتلة في الصراع الفكري والعقائدي في المجتمعات القديمة .

الديني للوجود إلىٰ هذه الطبائع لتفسر لهم أزليته . هنا لم تعد المسألة في حدود طب الأمزجة ، وإنما أضحت قضية نظرية وعقيدية مرتبطة مباشرة بالتصور الديني لخلق العالم وأزلية الوجود الخ مما يفتح جبهة مع الرأي الديني الابراهيمي بشكل عام ، في قصة الخلق وتصور العالم .. وكما يتبارىٰ الأصوليون في الرد والشتم علىٰ أهل التنوير اليوم ، تسابقوا للهجوم على الطبائع قبل عشرة قرون .. الطريف في الأمر أن الجديد لا يأتي أبداً من معسكرهم ؟؟

بالنسبة لليونانيين ، كانت الطبائع والأركان التي يعتبرونها المادة الأولية للطبيعة « عقلنات للمقاربة الاسطورية » باستعارة تعبير ادورنو وهوركهايمر[1] . وفي هذا الاطار شكلت الطبائع والأركان استمرارية في ميدان المعرفة الحكمية المشرقية .. الجديد ، هو أن الصراع بين المعرفة الحكمية والمعرفة الدينية لم يكن علىٰ الطبائع ، التي نجحت في غزو الثقافة العربية ـ الاسلامية ، وإنما عبر الطبائع .. سواء للوصول إلىٰ أزلية المادة أو أزلية الخالق .

فمع انحسار الرأي الاسلامي القائل بانكار وجود الطبائع أساساً وهيمنة القائلين بها بين المسلمين تبلورت ثلاثة اتجاهات حول هذه المسألة هي[2] :

١ ـ رأي يقول بأن الله قديم أزلي ، كل شيء محدث منه ، بما فيه الأركان والطبائع ، فيما يضع الأخيرة في تعايش مع الاسلام ،

---

(١) ادورنو وهوركهايمر ، مذكور ، ص٢٦ .

(٢) الاسلام والمرض ، مذكور ، الطبائع والأركان، ص١٩٧ وما بعدها .

أهم رموز هذا الرأي الجاحظ من المعتزلة وابن الباقلاني من الأشعرية والارثذوكسية السنية المتأخرة (الغزالي ، ابن قيم ، السيوطي الخ) .

٢ ـ رأي يقول بتدبير العالم المتعدد ، وتعدد الأزليات ويعتبر الله احداها إلىٰ جانب الهيولىٰ ، الصورة ، المكان الخ وقد هاجمه الاسلاميون باعتباره شكل احتماء من تهمة الزندقة والالحاد .

٣ ـ رأي ينفي وجود الله ويعتبر الأزليات في الطبائع والأركان ، وقد تبنى هذا الرأي التيار الإلحادي والقرامطة الذين « اتفقوا علىٰ القول بالطبائع الأربع كقول الفلاسفة ولهم بهم شغف »[١] .

كون الرأي الاسلامي موجوداً في المكتبات سنحاول القاء بعض الضوء علىٰ الآراء الأخرىٰ .

في مخطوطة تنسب للكندي موجودة بنسختها اللاتينية بعنوان « كتاب الجواهر الخمسة Liber de Quinque Essentiis يقول الكاتب أن كلاً من الجواهر مؤلف من خمسة (الهيولىٰ، الصورة، المكان، الحركة ، الزمان) ثم يحدد أن المبادىء التي منها وجود كل شيء هي : الهيولىٰ والصورة ، فهما أصل العناصر الأربعة التي هي مبادىء المركبات ، بل كل شيءٍ فهو من الهيولى والصورة اللتين منهما هذه الأربعة : الحار ، البارد ، الرطب ، اليابس ، التي هي مبدأ الحيوان والنبات وكل شيء من كون وفساد »[٢] .

---

(١) ابن المرتضىٰ ، كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، الفكر ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص١٠٠ .

(٢) نشرها محمد عبد الهادي أبو ريدة في : رسائل الكندي الفلسفية ، القاهرة ، ١٩٥٠ . النص اللاتيني مع ترجمة بالعربية .

ينقل ابن حزم المنطق الذي اعتمده القائلون بـأزلية الطبـائع قائلاً: «ومن قال بالطبائع الأربعة، وهو أن قالوا: لا يفعـل الفاعـل أفعالاً إلا بأحد وجوه أربعة ، إما أن يكون ذا قوىٰ مختلفة ، وإما أن يفعل بآلات مختلفة ، وإما أن يفعل باستحالة ، وإمـا أن يفعل في أشياء مختلفة ، قالوا : فلما بطلت هذه الوجوه كلها . إذ لو قلنا أنه يفعل بقوىٰ مختلفة لحكمنا عليه بأنه مركب ، فكان يكون من أحـد المفعولات ، ولو قلنا أنه يفعل باستحالة ، لوجب أن يكون منفعـلاً للشيء الذي أحاله ، فكان يدخل بذلك في جملة المفعولات . ولو قلنا أنه يفعل في أشياء مختلفة لوجب أن تكون تلك الأشياء معه ، وهو لم يزل فتلك الأشياء لم تزل ، فكان حينئذ لا يكون مخترعاً للعالم ولا فاعلاً له »[1] .

الملطي (مات ٣٧٧هـ) يشير إلىٰ هذا الاتجاه باسم المعطلة ، ويميزهم بقولهم بأزلية العالم، انكار وجود الله ، قولهم بدور الطبائع في الحياة والصحة وأخيراً القول بالاصطفاء الطبيعي[2] (البقـاء للأقوىٰ في الطبيعة) .

أما الكتابات المنسوبة لجابر بن حيان ، والتي كتبت علىٰ الأغلب في نهاية القرن الثالث للهجرة ، فهي تحدد كما يلي تكوين العالم :

الهيولي ⟵

اقدار ثلاثة (الطول ، العمق ، العرض) ⟵

كيفيات أربعة (حرارة ، برودة ، رطوبة ، يبوسة) ⟵

---

(١) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ج١ ، ص٣١ .

(٢) الملطي ، التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع ، بغداد ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص٩١ ـ ٩٢ .

طبائع أربعة بالتركيب والمزج ← نار، هواء، ماء أرض← انسان ، حيوان ، نبات ، جماد[1] . وكما سبق وبيّنا ، يلتقي هذا الرأي مع الرازي وابن الراوندي والقرامطة والبعض يضيف الديصانية والمنصورية والمزقونية والصابئة الخ . ثمة عشرات الكتب والمخطوطات الموجودة في الرد علىٰ هذه الاتجاهات . في حين بخلت علينا التوتاليتارية بأهم ما كتب من أصحابها مباشرة .



الطب

من المفيد أن يأخذ المرء ، من وقت لآخر ، مسافة من عالمه ، كي يتمكن من إبصار عوراته بشكل أفضل . ففي غمرة التقدم التقني الراهن يجري التعتيم علىٰ مسائل أساسية في الطب ، كتبعيته لرأسمالية الصناعة الدوائية الغربية وطغيان الأتمتة والبيروقراطية علىٰ العلاقات الانسانية والخوض في التخصص من أجل التخصص وهيمنة طب مقاومة المرض دوائياً علىٰ وقاية الفرد والمجتمع ، والمعالجة السببية الخ . والعالم الثالث ، كما أصبحت القاعدة ، يعكس هذه الأزمة بشكل حاد ، ففيه أكبر معارض السيّء من الدواء[2] ، وتكوين الطبيب المعرفي يتم في « جامعات » امتحانات آخر العام المأثورة وقد فقد بعض العلاقات الانسانية في طب ما قبل

---

(١) جابر بن حيان ، رسائل جابر بن حيان . نصوص اختارها كراوس ، القاهرة ، ١٩٣٥ ص١٩٩ ـ ٢٠٠ .

(٢) انظر الملف الصادر في هذا الموضوع (الدواء والعالم الثالث) :
Frères des hommes: Médicaments, la foire aux affaires, mars 1986.

الرأسمالية دون أن يستفيد من التقدم التقني الراهن ، ومن هنا ، أصبح من الصعب معالجة عالم المعالجة هذا بالترقيعات العابرة .

وإن كان من راهنية لعطاء « الطب العربي » ، ففي جملة خصائص ومقومات نود إلقاء الصنارة علىٰ خمسة من أهمها :

١ ـ الطابع العالمي :شكل « الطب العربي » بحق محطة التقاء ما بين ثقافية عبر تخطيه الفعلي للحدود الاتنية والدينية . فقد التقىٰ في ربوعه العرب والفرس والهنود والسريان .. الخ في عراك البحث والكتابة والسريريات ... باللغة العربية ، لغة العصر التي أعطته اسمه . دون اعتبارات تفضيل مسبقة .

٢ ـ الطابع العلماني : بعكس ما يمكن أن يجول في الخاطر من جراء الجهل بالتاريخ ، أو التجهيل فيه ، كان الطب العربي علمانياً تماماً . وفي حالات شهيرة ، كان في مواجهة المتزمتين والظلاميين في معارك مفتوحة .

من الضروري التذكير أن تشجيع الطب كان من الخلفاء الأبعد عن الأرثوذكسية الدينية أو بتشجيع من المستشارين الأكثر تنوراً (منذ الوليد بن عبد الملك ، برامكة هارون الرشيد ، الخلفاء المعتزلة والنساطرة ... إلىٰ الفاطميين) . وقد كان بناء المشافي ، كما يذكر أكثر من مؤرخ « مسألة دنيوية بحتة »[١] .

٣ ـ قام الطب العربي علىٰ القواعد الثلاث للمعرفة الحكمية وقتها ، وهي : **التكوين النظري الشامل ، المحاكمة العقلية والتجربة** . في نوادر يوحنا بن ماسويه الطبية يقول : « من لم

---

(١) انظر : آدم متز ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الاسلام ، الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٦٧ (ترجمة أبو ريدة) ج٢ ، ص٢٠٥ .

يعن بالاصول الطبيــة والعلوم الفلسفيــة والقوانين المنطقيــة والأركان الرياضية ... فاتهمه ، لا سيما في صناعة الطب » . كذلك يقول « ما اجتمع الأطباء عليه وشهد له القياس وعضدته التجربة فليكن أمامك ، وبالضد »[1] .

٤ ـ طب وقائي :

الطبُّ حفظُ صحة برءُ مرضْ من سببٍ في بدنٍ عنه عرضْ

هذا البيت من « الارجوزة في الطب » لابن سينا ، يعطي فكرة عن أهمية الوقاية في المنطق الطبي المشرقي . فتعريف الطب أولاً في حفظ الصحة ... « وتدبيــر حفظ الصحة » أول مرتكزات تعليم وممارسة طبية صحيحة .. من هنا لم نعثر علىٰ تعــريف للطب لأي من رموزه لم يــذكــر **حفظ الصحــة ودور الطبيعة وسبب العلة** . بجزالته المعهودة ، يعطي أبو حيان التوحيدي تعريفاً يمثل الحقبة يقول : « والناظر في الطب غرضه حفظ الصحة إذا وجدها وطلبها إذا فقدها ، وهو خادم الطبيعة بالعلم والعمل ، علم يحيط بعين العلة ، وعمل يأتي علىٰ اجتلاب الصحة » (رسالة في العلوم) .

ومن وسائل حفظ الصحة كانت دقرطة المعرفة الطبية ، بانتشار كتب عن الصحة لعامة الناس (ما عرف واشتهــر بــ « من لا يحضره الطبيب » عنوان عدة مؤلفات ، أو المرشد .. الخ) .

٥ ـ طب طبيعي : لم يعط هذا البعد حتىٰ اليوم أهميته الفعلية ، رغم كونه قد طبع الطب العربي . فمن جهة كانت الطبيعة تشكــل التفسيــر الملموس والعقلي للمــرض والصحــة في مــواجهــة

---

(١) يوحنا بن ماسويه ، النوادر الطبية ، مذكور ، ص١١٦ ، ٢٢٠ .

التفسيرات الغيبية والسحر والشعوذة الخ . ومن جهة ثانية كان مفهوم الوقاية يجعل الأساس في إزالة الأسباب والتركيز علىٰ التأهب والاستعداد لها علىٰ قمع الأعراض ، ولذا قال الرازي : « الطبيعة أكبر الأطباء » وأضاف : « الطبيعة هي التي تستعمل الدواء وتوزع الغذاء علىٰ التحقيق والتدقيق ، وأما الطبيب فيكفيه من ذلك التقريب » ...[١] .

ولاستيعاب عمق البعد الطبيعي في الطب العربي ، من الضروري التنويه إلىٰ أن الأخير قد استلهم الخصائص الطبيعية الثلاث للطب الابقراطي (ونضيف اليوم والصيني) :

١ ـ اعتبار الانسان وحدة عضوية متكاملة .

٢ ـ احترام القدرة الطبيعية على المعالجة Natura Medicatex .

٣ ـ اعطاء دور أساسي للميدان Leterrain باعتبار الاستعداد حاسم في الصحة والمرض . أما الجديد ، فكان في اضافة البعد الرابع في الطب . فمنذ الرازي ، أصبحت ثلاثية أبقراط (المرض ، المريض ، الطبيب) في عهدة تاريخ الطب ، حيث أدخل الرازي **دور الوسط أو المحيط** في هذه العلاقة معدلاً في مسائل أساسية مفهوم المعرفيين للمرض والمعالجة . مدخلاً هذا العامل في الاستجواب والاستقصاء السببي والمعالجة .

وقد نجم عن الاغتناء المعرفي الطبي وانفتاحه علىٰ جملة اشكال

---

(١) الرازي ، كتاب المرشد أو الفصول ، عدد خاص من مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد السابع/ ج١ ، ١٩٦١ . يوجد ترجمة فرنسية للنص ، للعربي موبشير .

المعالجة الشعبية أو المستجدة أن تميز الطب العربي بتنوع أساليب المعالجة لتشمل إضافة للدوائية والجراحية ، المعالجة بالأعشاب والمعالجات اليدوية والنفسية والمائية والموسيقية الخ[1] .



النفس

كتب مولر في تاريخه لعلم النفس : « وباعتباري علم النفس إبداعاً للعقلية الغربية ، فقد تصرفت بأبعاد المفاهيم الاحيائية Animistes للشعوب المسماة بالبدائية ، والتقاليد الشرقية الكبيرة »؟؟[2]

تعطي هذه العبارة انموذجاً لضحالة الانغلاق وشعور التفوق العنصري أياً كان مصدره ومهما كان الدافع إليه.. فمولر ، الذي يجهل بالتأكيد اللمسات النفسية الأولىٰ في المعرفة الشرقية ، سواء كان مجال الحديث التكامل النفسي ـ الجسدي في الفلسفة الصينية القديمة أو قضية الواعي وغير الواعي عند الهنود القدماء ، ومعالجات التخيل والوهم في مصر والعراق القديمتين .. الخ . يعرفُ ، بشكل أو بآخر ، أن أحد المعابر الاساسية لمؤلفات النفس اليونانية (التي تفتتح تاريخه) إلىٰ الغرب ، كان من المشرق والمغرب ، في الطرف الآخر من البحر المتوسط (العالم العربي) .

---

(١) لا يتسع المجال هنا لذكر خصائص ومزايا « الطب العربي » ، وبشكل خاص العلاقة بين الطبيب والمعالَج . وقد تم التطرق بشكل أكثر تفصيلاً لهذا في « الطب الطبيعي العربي » (دراسة بالفرنسية) .

(٢) F - L. MUELLER. Histoire de la psychologie. Payor, Paris, 1960, P.8.

سبق وتحدثنا عن النفس وأمراض النفس عند العرب في آكثر من مكان[1] ، وسنحاول ، فحسب التطرق لبعض معالم المسألة الأساسية .

اغتنت حقبة الترجمة بأهم الكتابات اليونانية عن النفس ، فلسفية كانت أم طبية . وقد تعززت الاطروحات اليونانية بمقدمات الدنكارت Dènkart المجوسية وكتاب مزدك والآراء المانوية في التراث الفارسي ، والارث العربي ما قبل الاسلامي ،وبعض الآراء الهندية ، ومدارس الاسلاميين في النفس والروح .

كانت النفس من عناصر الصراع المعلن ، أو المبطن ، بين المعرفة الحكمية والمعرفة الدينية وقد شكلت مسألة قمعها أو عقلنة سلوكها أو تركها علىٰ غاربها مشكلة خلاف بين المؤلفين في كتب النفس ، وإن كانت هذه المسألة مهمة ، فلم تكن جملة الأسئلة التي طَرَحت وناقشت مسألة النفس بالأهمية نفسها . كعيّنة علىٰ تساؤلات العصر نطرح البعض منها : ما النفس ؟ ما هي طبيعتها وعلاقتها بالجسد ؟ هل النفس جسم أم غير جسم ؟ هل تتجزأ ؟ هل النفس والروح شيء واحد ؟ ما هي العلاقة بين النفس والعقل ؟ ما هي أمراض النفس ؟ وهل أمراض النفس هي أمراض القلوب في القرآن (الشبهة والشك وشهوة الجنس) ؟ ما هي العلاقة بين النفس والفضائل ؟ما هي حدود استقلالية النفس البشرية عن الله ؟ هل طبائع النفس مكتسبة أم فطرية ؟ هل تموت النفس ؟ ما هي علاقة

---

(١) الاسلام والمرض ، مذكور فقرة أمراض النفس . ص٢٠٩ وما بعدها . الطب النفسي والنفسي ـ الجسمي عند العرب ، محاضرة في مستشفىٰ نوييي سورمارن ، ٢٣ آذار (مارس) ١٩٨٥ .

النفس بالشهوة ؟ الخ ... .

ولغياب موقف ديني متبلور مبكر ، فقد تعددت آراء الفرق الاسلامية حتىٰ لنجد من الصعب اتفاق اثنين من المعتزلة علىٰ رأي واحد في النفس . ويعرض ابن حزم جانباً ضئيلاً من وجهات النظر يقول : « اختلف الناس في النفس ، فذكر عن أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم انكار النفس جملة ، وقال : لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي ، وقال جالينوس وأبو هذيل العلاف النفس عرض من الأعراض ، ثم اختلفا ، فقال جالينوس هي مزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسم وقال أبو الهذيل ، هي عرض كسائر أعراض الجسم ، وقالت طائفة النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس ، فهي النفس ، قالوا : والروح عرض وهو الحياة فهو غير النفس ، وهذا قول الباقلاني ومن اتبعه من الأشعرية ، وقالت طائفة النفس جوهر ليس جسماً ولا عَرَضاً ، ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ، ولا هي في مكان ولا تتجزأ وأنها هي الفعالة المدبرة وهي الانسان . وهو قول بعض الأوائل وبه يقول معمر بن عمر والعطار أحد شيوخ المعتزلة . وذهب سائر أهل الاسلام والملل المقرة بالميعاد إلىٰ أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد »[١] .

يعتبر رأي ابن حزم أكثر آراء أهل السنة ، الارثذوكسية عموماً ، تكاملاً ، إن كان ثمة احتجاجات عليه لاعتباره النفس والروح اسمان لمسمىٰ واحد ، والنفس : « العقل المبصر السامع المتكلم الحساس الذائق المدرك للأمور المدبر للجسد الفعال المميّز الحي » . إلا أنه

---

(١) ابن حزم ، الفصل ، مذكور ، ص١٤٧ ـ ١٤٨ .

يلخص الاطروحة الدينية التي تربط النفس والعقل بالايمان وتعتبر الأيمان المعيار والمركز فيما تأمر النفس بالسوء ويجنح العقل للشك .

أما وجهة النظر المعرفية فقد تفاوتت كثيراً ومن المفيد عرض موقف الرازي في « الطب الروحاني » الذي يعتبر مهمة الطب الروحاني : اصلاح أخلاق النفس ويعتبر القاعدة لذلك في عقلنة السلوك البشري بما يسميه : « قمع الهوىٰ ومخالفة ما تدعو إليه الطباع في أكثر الأحوال وتمرين النفس علىٰ ذلك وتدريجها إليه لتحقيق أول فضل للناس علىٰ البهائم : ملكة الارادة وإطلاق الفعل بعد الروية »[1] .

للانسان والنفس عند الرازي مستويات مختلفة يمكن اجمالها بأربعة : الانسان في ذاته ، الانسان وطبيعته ، الانسان والآخرين ، الانسان كجزء من مجتمع . ومن هنا أهمية رأي الرازي الذي يفتح النقاش علىٰ محاور الفرد ، الفرد ـ المجتمع ، المجتمع . وتبدو أهمية رأي الرازي في نقد الكرماني له ، الذي يجد فيه مناقضاً للعقائد والأديان وذلك لرفض الرازي نقصان العقل أو اعتبار النفس قاصرة في ذاتها ، ونقل المشكلة إلىٰ « الأمور الدنيوية »[2] .

تأثرت الراديكالية الاجتماعية بالمزدكية ، ونرىٰ في آثار البابكية أو القرمطية وبعض الغلاة رفض وجود تناقض بين النفس والعقل ، أو الشهوة والحاجة . النفس ليست في هذه الحالة رهينة ضوابط

---

(١) الرازي ، رسائل فلسفية ، مذكور ، ص٢٠ ، ٣٣ .

(٢) نقل كراوس رد الداعية الاسماعيلي الكرماني علىٰ الرازي في هامش الطب الروحاني ، في « رسائل فلسفية » .

عقلية ، أو أمارة بالسوء ، وتحقيق متطلباتها ضرورة .

ينتصر الفارابي لتفوق العقل علىٰ النفس ، حيث « النفس غير العقل والعقل أفضل منها والشيء الأفضل هو أولىٰ وأقدم من الشيء الأدنى » ، رافضاً اعتبار البعض كمال النفس مولداً للعقل معتبراً أن « النفس ليست في العالم بل العالم فيها » وأن النفس تقوىٰ على أن ترىٰ ذاتها وغيرها « لأنها ضياء من ضياء العقل » ، ومن هنا « نضيف علم النفس إلىٰ علم العقل وذلك أن النفس إنما هي رسم وصنم العقل » . إن الأمر بالسوء أو الفضيلة قضية عقلية لا نفسية و « الأشياء كلها إنما هي فعل العقل وفعل آثار العقل »[١] .

لن نطيل الحديث في الآراء في النفس ، كون العديد منها قد رضخ لاسار الميراث اليوناني أو دخل في فقه تفاصيله ، لنخرج من اطار الفلسفة والدين إلىٰ المعرفة التطبيقية .

يمكن القول ، أن أهم الأطباء المعرفيين قد اتفقوا علىٰ نقطة انطلاق هامة ، وهي **أن كل حدث أو عرض عند الانسان ، هو بنفس الوقت ، جسمي ونفسي ، وأن من الصعب الحديث عن أحدهما ، دون أخذ الآخر بعين الاعتبار** . هذا الرأي يعتبر من أهم انجازات مناقشات الحقبة في المعرفة التطبيقية ، تشخيصية كانت أو علاجية .

يلخص يوحنا بن ماسويه مبكراً هذا المبدأ في نوادره الطبية :

- « **النفس تابعة لمزاج البدن** ، فمتىٰ عرضت علة لا سيما في

---

(١) الفارابي ، رسالة في العلم الالهي ، نشرها جورج قنواتي ، الاستشهادات من ص : ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٧ ، ١٩٠ ، ١٩٨ . انظر

G. ANAWATI, Etudes de philosophie musulmane, Paris, 1974.

الاعضاء الرئيسة ، فلا تدعْ معالجةَ النفس بما يشع وينظر إليه ويفرح به ويطيب سماعه ، فذلك باب عظيم من العلاج » .

- « ينبغي للطبيب أن يوهم المريض أبداً الصحة ويرجيه فيها وإن كان غير واثق بذلك ، **فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس** »[١] .

ما اعتبره البعض تناقضاً ، ما لبث أن مثّل العلاقة الجدلية بين النفس والجسم فيما خطا فيه الرازي خطوات كبيرة تبعه بها علي بن رضوان[٢] . وابن الجزار القائل : « إذا انقمعت النفس في الفكر فسدت أفعالها وأفعال الجسد جميعاً . أذْ أن البدن يتبع النفس في أفعالها والنفس تتبع البدن أيضاً في أحداثه كذلك »[٣] .

سيأخذ الغرب مشعل الطب النفسي - الجسدي Psychosomatique بعد أن هيمن سيف الاستبداد واستبداد الظلامية معاً علىٰ الشرق .



الجبر

« لو وجب أن يكون كتاب حجة ، لكانت كتب أصول الهندسة والمجسطي الذي يؤدي الى معرفة حركات الأفلاك والكواكب ، وكتب المنطق وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة للأبدان أولىٰ بالحجة مما لا يفيد نفعاً ولا ضرراً .. »[٤] لو وجّه السؤال في البلدان العربية

---

(١) يوحنا بن ماسويه ، النوادر الطبية ، مذكور ، ص١٢٦ ، ١٤٤ .

(٢) سلمان قطاية ، علي بن رضوان ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص٧٦ .

(٣) ابن الجزار ، زاد المسافر ، مخطوط باريس ٢٨٨٤ ، ورقة ٢٩ .

(٤) تنسب هذه الجملة للرازي في الشذرات الباقية من « مخاريق الانبياء » ، انظر

والاسلامية عن شخص يدعىٰ « أبو كامل شجاع » لصعبت الاجابة .. أننا نعرف أن كلمة الجبر من أصل عربي الاستعمال وأن الغرب قد استفاد من علوم « الجبر والمقابلة » عند العرب ، وأن الخوارزمي قد أبدع التسمية وخاض في أول عمليات الجبر في كتابه المؤلف حوالي ٨٥٠م/ ٢٣٥هـ والمعنون « الكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة » ، فقد خطا هذا العلم خطوات علىٰ أيدي العديد من علماء الرياضيات والبصريات والفيزياء الأولية في القرون الوسطىٰ من العرب والعجم(١) ، وأبو كامل المذكور (عاش بين ٨٥٠ و ٩٥٦م) وصل بنظام المعادلات إلىٰ خمسة مجاهيل ، الأمر الذي أرسىٰ مبادىء الجبر الذي نعرفه .. وفي رسالة المقادير المشتركة والمتباينة لابن البغدادي يمكننا التعرف علىٰ نظرية الكميات اللاعقلانية . ليست المهمة الآن التأريخ لعلوم الرياضيات ، وإنما الإشارة إلىٰ أن فرصة تاريخية قد سقطت تحت حراب الظلامية . فقد شرّع أبواب البحث العلمي أكثر من عالم في العلوم التطبيقية .. إلا أن الحاكم والفقيه قرّرا أن **الصرامة في خصوص أهل الذمة أهم من الصرامة في خصوص الجهل ، وأن محاربة الإلحاد والبدع قبل محاربة الجوع والمرض وأن الجلد**

عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الالحاد في الاسلام ، طبعة دون ناشر أو تاريخ ، ص٢١٩ . صدرت طبعة ثانية في بيروت عن المؤسسة العربية .

(١) ليس الخوارزمي وشجاع وابن البغدادي وسهل الدين وعمر الخيام وجعفر الخازن وابن الهيثم إلا أشهر هذه الأسماء . انظر أخبار علماء الهندسة والحساب والجبر والموسيقىٰ في الفهرست (ص٣٧١ وما بعدها) كذلك مادة « الجبر والمقابلة في الموسوعة الاسلامية . وأبو كامل شجاع من علماء مصر ، وكان حسب تعبير ابن النديم : « فاضلاً حاسباً عالماً » (ص٣٩٢) .

والبتر والرجم أهم من الحرية ، وأن النقل أجدىٰ من العقل ...
ومن المهازل التي تكرر نفسها كثيراً أن خليل شعرة وبعـرة[1] هو الذي سيفتح باب التشديد في التعصب دفاعاً عن حرمة الدين ... وفي التاريخ عبر .

★★★

التطور ؟؟؟

في البدء كانت الأرض
والحياة ذات الجذور فيها
ثم كان المنقطع عن الجذور البطيء الحركة
وبعد جاء الحي المتنقل المتحرك
وبعدها الفقريات
ثم القرود التي قاربت الانسان وليس بينها وبينه إلا اليسير
الذي إن تجاوزته ... صارت انساناً
قصة الحياة علىٰ الأرض هذه لم يكتبها دارون ، ولم تؤخذ من كتاب النشوء والارتقاء لشبلي شميل وإنما هي تلخيص لما يقـوله أحمـد بن محمد يعقـوب الملقب بان مسكـويه من علمـاء العصر العباسي الذي يقول :[2]

« أول ما يرقىٰ الانسان في منزلته الأخيرة ويتميز به من مراتبه

---

(١) إن التشدد الديني الذي فرضه وتظاهر به المتوكل ، لم يكن ينسجم مع حياة اللهو والتبذير والنهب للرعية والقمع الذي كـان يعيش فيه ونظـامه . وشعـرة وبعرة من بهلوانات الخليفة وغلمانه .

(٢) انظر : الشطي ، العرب والطب ، مذكور ، ص١٢٨ ، ١٢٩ .

الأول ، هو أن ينقطع من الأرض ، ولا يحتـاج إلىٰ اثبات العـروق (الجذور) فيها ، وهذه الرتبة الأولىٰ من الحيوانية ضعيفة ، لضعف سيرة الحس فيها ، وإنما تظهر بجهة واحدة ، أعني به حساً واحداً وهو الحس العام الذي يقال له حس اللمس ، وذلك كالصدف وأنواع الحلزون الذي يوجد في شواطىء الانهار وسـواحل البحـار . وانما تعرف حيوانيته ، ويعلم أنه ذو حس واحد ، من أجل أنه إذا استلب من موضعه بسرعة ، وعلىٰ عجلة وخفة ، فارق موضعـه واستجاب للأخذ ، وإن أخذ بابطاء وعلىٰ ترتيب لزم موضعه وتمسك به ، وذلك لأنه يحس أن لامساً يريد أخذه. فيجب حينئذ جذبه ، وتناوله من مكانه ، لتشبثه به ، وفيه مناسبة منه . ثم يتحول عن هذه الرتبة إلىٰ أن ينتقل ويتحرك ، وتقوىٰ فيه قوة الحس كالدود وكثير من الفراش والدبيب ، ثم يرتقي عن هذه المرتبة أيضاً فيعود فيه أثر النفس ثم يرتقي إلىٰ أن يصير من الحيوان الذي له أربـع حواس كالنحلة وما أشبه . ثم يرتقي من ذلك إلىٰ أن يصير في حس البصـر كالنمـل والنحل والحيوان الذي عيونه تشبه الخرز ، وليس لها أجفان ولا ما يستر أحداقها ، ثم يقوىٰ ذلك إلىٰ أن يصير منه الحيتان وغير ذلك من أنواع الحيوان الكـامل في الحـواس الخمس ، وهي مع ذلـك متفاوتة المراتب ، فمنها البليدة الجافة الحواس ومنها الذكية اللطيفة الحواس ، التي تستجيب للتأديب وتقبل الأمر والنهي وتستعد لقبول أثر النطق والتمييز كالفرس من البهائم والبازي من الطير ، ثم يقـرب من مرتبة البهائم ويصير في أفقها الأعلىٰ وهذه المرتبة وإن كانت شريفة فهي خسيسة دنيئة بعيدة عن مرتبة الانسان وهي مـراتب القرود وأشباههـا من الحيوان ، التي قـاربت الانسان في خلقتـه الانسانية وليس بينها وبينه إلا اليسير ، الذي ان تجاوزته صارت

انساناً ... »[١] .

في حين اعتمدت المعرفة الدينية القصة التوالدية المعروفة ، كانت رموز المعرفة الحكمية تنهل من الحدس العبقري اليوناني والبدايات العفوية للتطورية ما تدعم به تصورها للحياة علىٰ الأرض في محاولات ، تشكل في خطوطها العامة بدايات تسمح ببحث تجريبي حقيقي . لا يمكن لمغامرات الفكر أن تنجو من الهفوات ونقاط الضعف ، وفي حين يشكل المصدر الالهي للعقائد عنصر ارتياح ذهني ـ ثقافي لأنصارها ، يعجز هذا الاطمئنان عينه عن معايشة أية دينامية فكرية .. ليس من باب الصدفة أن الشيطان والبدعة يرقدان في منجسة واحدة في الخطاب الظلامي .



الدين

« قال الحسن البصري في الخوارج ، هم أصحاب دنيا ، فقال له خارجي : ومن أين قلت وأحدهم يمشي في الرمح حتىٰ ينكسر فيه ، ويخرج من أهله وولده ؟ قال الحسن : حدثني عن السلطان

---

(١) لم يكن ابن مسكويه استثناءاً في عصره ، فقد طرحت تصورات متعددة للتطور في التاريخ العربي الاسلامي وصلنا بعضها كاستشهادات وقليلها ، بنصه . وكان المعري القائل (سقط الزند) :

والذي حارت البرية فيه   حيوان مستحدث من جماد

من المتبنين لهذه الآراء ، كذلك البيروني والرازي ، الخ . ومن أهم ما وصلنا ، رسالة ابن طفيل (حي بن يقظان) كمحاولة لتصور جديد للحياة ، وقد نقل ابن خلدون في مقدمته النص الكامل لرسالة عالم الكيمياء العربي المغربي أبي بكر بن بشرون في علم الكيمياء التي تطرح التطور باسم : الاستحالات ، انظر نص الرسالة في مقدمة ابن خلدون ص ٥٠٥ ـ ٥١٣ .

أيمنعك من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والحج والعمرة ، قال : لا ، قال : فأراه إنما منعك من الدنيا فقاتلته عليها »[1] .

يشخص الحسن البصري اشكالية الاسلام السياسي في كل العهود ، حيث حزب الله السياسي حزب سياسي سلطوي كغيره وليس فقط « لله بالله » ، كما يقول العامة . وقد طرح الكندي هذه المشكلة بالقول : « أهل الرئاسة نصبوا كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ومن تجر بالدين ، لم يكن له دين »[2] .

وتوافق الكتابات المنسوبة لجابر بن حيان الكندي في عدم اعتراض حد علوم الدين « طلب رئاسة الدنيا بها ولا إعظام الناس له من أجلها ولا الحيلة عليهم باظهارها »[3] فيما يدفعه إلىٰ عدم لوم الملحدين .

في حين يتناول أبو بكر الرازي قضية الدين والتقليد فيقول : « إن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وشددوا فيه ونهوا عنه ، ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانةً ، وتوجب الكفر علىٰ من خالف الأخبار التي رووها ، من ذلك ما رووه عن اسلافهم أن : الجدل في الدين والمراء فيه كفر ؛ ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس ، ولا تتفكروا في الله وتفكروا في خلقه ، والقدر سرّ الله فلا

---

(١) أبو حيان التوحيدي ، البصائر والذخائر ، ج١ ، ص١٨٤ ـ ١٨٥ .
(٢) ابن حزم ، الرد علىٰ الكندي ، مذكور ، ص١٨٩ ـ ١٩٠ .
(٣) جابر بن حيان ، رسائل ، مذكور ، ص١٠١ .

تخوضوا فيه ، وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق » ... « ان سئل أهل هذه الدعوىٰ عن الدليل علىٰ صحة دعواهم استطاروا غضباً ، وهدروا دم من يطالبهم بذلك ، ونهوا عن النظر وحرضوا علىٰ قتل مخالفيهم ، فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان وانكتم اشد انكتام »[1] يركز ابن الراوندي نقده للدين في قضية توافقه ومنافرته للعقل سواء في رفض مفهوم النبوة أو التبعية أو الشعائر ، ويقول في الأخيرة : « إن الرسول أتىٰ بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة ، ورمي الحجارة والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر ، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران وهذا كله مما لا يقتضيه عقل : فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرىٰ ، وما الطواف علىٰ البيت إلا كالطواف علىٰ غيره من البيوت »[2] .

فيما يثير أبو حيان مشكلة المصائب الطبيعية والاجتماعية في الحياة قائلاً : « حدثني عن مسألة هي ملكة المسائل والجواب عنها أمير الأجوبة وهي الشجا في الحلق والقذىٰ في العين والغصة في الصدر والوقر علىٰ الظهر والسل في الجسم والحسرة في النفس وهذا كله لعظم ما دهم منها وابتلى الناس به فيها وهي حرمان الفاضل وادراك الناقص ، ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي ربقة الدين وقال أبو سعيد الحصيري بالشك وألحد (فَلانَ) في الاسلام

---

(١) انظر : عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الالحاد ، ص٢١١ .

(٢) من شذرات « الزمرد » لابن الراوندي ، نشرها كروس في مقالة له في مجلة الدراسات الشرقية ، وأعاد نشرها مترجمة بدوي في تاريخ الالحاد . ص١٠١ - ١٠٢ .

وارتابَ (فلاَنَ) في الحكمة . وحين نظر أبو عيسىٰ الوراق إلىٰ خادم قد خرج من دار الخليفة بجنائبَ تقاد بين يديه وبجماعة تركض حواليه فرفعَ رأسه إلىٰ السماء وقال : أوحدك بلغاتٍ وألسنة وأدعو إليك بحجج وأدلة وأنصر دينك بكل شاهدٍ وبيّنة ثم أمشي هكذا عارياً جائعاً خانعاً ومثل هذا الأسود يتقلب في الخزو والوشي والخدم والحشم والحاشية والغاشية ؟»[1] .

سيحفظ لنا المعري في رسالة الغفران شعر سمير بن الأدكن القائل :

يصول أبو حفص علينا بدرّة
رويدك إن المرء يطفو ويرسب
كأنك لم تتبع حمولة ماقطٍ
لتشبع إن الزاد شيء محبب
فلو كان موسىٰ صادقاً ما ظهرتم
علينا ولكنْ دولةٌ ثم تذهب
ونحن سبقناكم إلىٰ المين فاعرفوا
لنا رتبة البادي الذي هو أكذب

---

(١) التوحيدي ومسكويه ، الهوامل والشوامل . القاهرة ١٩٥١ ، ص٢١٢ . يعتبر ابن الجوزي أبا حيان واحداً من ثلاثة هم ملاحدة الاسلام (التوحيدي، المعري، ابن الراوندي) ويعتبر خطورته من اسلوبه الخاص . والتوحيدي من أبرع ادباء العربية في فن التلاعب اللغوي لايصال ما يريد وفكفكة المحرمات . وقد احترف مهنة الوراقة التي بذاكرته الحادة أعطته ذخيرة ثقافية هائلة . وليوسف محمد علي مقالة تطرح جانباً جديداً من شخصيته (أبو حيان التوحيدي ، هل انتحر ؟ في آفاق عربية ، عدد٤ ، ١٩٧٩) .

مشيتـــم علـــىٰ آثـــارنـــا فـــي طـــريقنـــا
ويـــغيتكـــم فـــي أن تســـودوا وتُـــرهبـــوا[١]

والحديث في الدين يودي إلىٰ الحديث في الشك :

شك اليونانيون في كل شيء،يُنوّه بابايوانو، «إلا في الحقيقة وعقلانية العالم الموضوعي »[٢] . في حين لم يكن الشك علىٰ طول الخط وراء مواقف المعرفيين في المشرق ، حيث لم يتورع البعض عن استبدال المعطىٰ الديني بـالمعطىٰ الفلسفي دون محاكمـة أو نظر ، في حين شكلّ الشك قاعدة ارتكاز للاستنباط واستقراء الرأي وطرح الاسئلة وتوسيع افق المعرفة والذات عند خـلّاقي المعرفـة الحكمية بشكل عام . لا يقين عند المعري عملاق الشك العقلاني عند العرب ، وإنما حدس ، وشك ، وسؤال ، الشك والتســاؤل من أسلحة الخَيّـام المعلنة وأبي حيـان الباطنـة ، وسيبقىٰ النظّـام والجـاحظ بأسئلتهم سؤالاً كبيراً ... إلا أن الشك ليس فحسب مع الدوغمائية الدينية ، بل مع أي دوغمائية ، ومن هنا فدخوله المشرق كان معـطاءً علىٰ صعيد نمو المعرفة الحكمية وليس فقط في الصراع بين الدين والهرطقة . من اللفتات الأصيلة لحركة سياسية قروسطية أن يكون في برنامجها الشك وأن يتوجه الداعية إلىٰ آخر بالقـول :«أوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والانجيل وبدعوتهم إلىٰ ابطال المعاد والنشور من القبور وابطال الملائكة في السماء وابطال

---

(١) المعري ، رسالة الغفران ، ص٣٠٢ . الماقط : أجير الكري . المين : الكذب وابن الادكن من اسرة يهودية ، عاصر خلافة عمر بن الخطـاب ، وهو ممن نقدوا الدين شعراً .

(٢) بابايوانو ، مذكور ، ص٢٠ ، ٢١ .

الجن في الأرض ... وأنه قد كان قبل آدم بشر كثير ... »[١] .

والشك يفتح أبواباً متعددة ، ليس الالحادُ سوىٰ احدها وكما ينوه المعري في رسالة الغفران « ولم يزل الالحاد في بني آدم علىٰ ممرّ العصور »[٢] .



الالحاد

ليس بالامكان القول بأن الاسلام الأول قد واجه مشكلة الالحاد ، حيث لم تتعد المواقف الالحادية حالات فردية من الشعراء والمعرفيين ، في حين كانت المواجهة علىٰ أشدها مع الوثنية العربية . ولعل من أهم المواجهات الالحادية تلك المتمثلة بالمعرفي الطبيب النضر بن الحارث الذي حكم عليه النبي محمد بالموت[٣] .

---

(١) للقيرواني في رسالته إلىٰ سليمان بن الحسن ، انظر البغدادي ، الفرق بين الفرق . وبيان الفرقة الناجية منهم ، الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٧٨ ، ص٢٨٠ .

(٢) رسالة الغفران ، ص٢٨٧ .

(٣) النضر بن الحارث : طبيب عربي من مكة ، تؤكد كتب الانساب نسبته إلىٰ قريش . عرف بسعة اطلاعه وعدائه للاسلام والنبوة . لم يصلنا شيء للنضر نفسه ، إلا أن الآيات القرآنية التي ترد عليه (ثمانية آيات حسب ابن هشام في السيرة) توضح إلىٰ حدٍ ما موقفه فيما تلخصه الآيات : « ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ، لسان الذين يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين » (النحل١٠٣) ، « قال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون ـ فقد جاؤوا ظلما وزوراً وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملىٰ عليه » (الفرقان: ٤ ـ ٥) . شارك النضر في معركة بدر إلىٰ جانب قريش ووقع في الأسر . وقد أمر محمد بقتله في الأسر ونفذ ذلك علي بن أبي طالب . وليس بالامكان اعتبار الخليفة الأموي الوليد بن يزيد تمثيلاً

إلا أن المشكلة لم تلبث أن عادت للظهور مع اتساع حركة الترجمة والامتداد الجغرافي البشري لدار الاسلام .

فبغض النظر عن محدودية دخول الاسلام العديد من القبائل العربية ، أو دخوله متأقلماً مع منظومة قيمها ، وبالتالي استمرارية العديد من المفاهيم والعادات الدهرية العربية الشعبية ، فقد بدأت بالاتساع حركة لا دينية متعددة المناهل والتوجهات اتخذت المانوية أو غيرها ثوباً ، ثم لم تلبث أن أصبحت الفلسفة اليونانية مرجعها والمشاعية الفجة المزدكية منهلها الاجتماعي .

شكل الوراق ـ ابن الراوندي ـ الرازي[1] ، ومن بعد المعري ، محور الالحادية العقلانية التي تصب نقدها علىٰ النبوة والتفاوت بين الناس ارتكازاً إلىٰ استنباطات عقلية . إلا أن هذه الحالات لم تتأصل في ظواهر مجتمعية بقدر ما غذت بكتاباتها الفرق الراديكالية في القرنين التاسع والعاشر للميلاد ، حيث سيأخذ القرامطة بنصيب وافر من كتابات المعرفيين الالحاديين والحث عليها كذلك ستشكل

لتيار بقدر ما كان حالة خاصة . لم يقم هذا الشاعر المجوني الرقيق في السلطة سوىٰ ١٤ شهراً انتهت بقتله لهرطقته في ١٢٦ هـ .

(١) باستثناء ما نقله يحيي بن عدي في رده علىٰ دراسة الوراق « نقض أصول اعتقاد النصارىٰ » وجمل تنسب إليه في كتب الملل والنحل لم يصلنا عمل كامل واحد لأبي عيسىٰ الوراق ، الرمز الذي حقق النقلة من الزندقة إلىٰ الإلحاد في مناظرات عصره . نشأ الوراق معتزليا ، وكانت ثقافته في الأديان واسعة ، ونجد في فهارس الكتب له : كتاب المقالات ، المجالس ، الرد علىٰ المجوس .. الخ . يوصف بالمفكر الحر . اتهم بالزندقة ونفي إلىٰ الأهواز يرجح لسنة وفاته (٢٤٧هـ ـ ٨٦١م) ويعتبر استاذ ابن الراوندي الذي نفي أيضاً للأهواز . من أهم ما كتب عنه :

C. COLPE, Anpassung des manichäismus anden Islam
= (Abū Isa al - Warraq) in: ZDMG, 109, 1959, 82-91.

هذه الكتابات مادة صراع ثقافي واسع وسم حقبة الاشراق .

فاق اهتمام الالحاديين بنقد الدين نقدهم للـدولة ، واعتمـدت اطـروحاتهم المسـاواة اسـاسـاً عقـلانيـاً دون أن تتعـرض للبنىٰ المجتمعية القائمة. نقدوا الأنبياء دون التوسع لجملة أشكال الزعامة والسيطرة الاجتماعية والسياسيـة ، وهاجموا الفقر دون أن يدخلوا إلىٰ أسبابه . وقد تمكنت السلطات من عزلهم ثقافياً و/ أوجسديـاً دون أن تتاح لهم فرصة خوض صراع متكافىء مـع خصومهم .. ورغم كل هذا ، فقد حفروا الجرأة في صخرة التاريخ ، ورسخـوا تقليد الأمانة العلمية في النقد رغم شراسة خصومهم وبذروا شتلات فكفكة الدوغمائية .



الكيمياء

« وكنت أحب أن أشفي قلبك في الكيمياء ، وأحكي لـك مدار القـول علىٰ صحتـه وغـايـة مـا يمكن في إبطـالـه أو تـحقيقـه ، ولكن ... »(١) .

أما ابن الراوندي (أو الريوندي) فرمز الالحاد في القرن الثالث للهجرة ، نشأ معتزلياً ، ثم تأثر بالغلاة ، وبعد خاض صراعه مع الأديان والفرق . نسب أهم آرائه للبراهمة ولم يصلنا من كتاباته إلا القليل المقتطع من ردود الاسلاميين عليه (انظر الفهرست لابن النديم ، التكملة ، ص٥) . يقول فيه أبو القاسم البلخي : « من أهل مرو الروذ ولم يكن في نظرائه في زمنه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله » ويصفه أبو حيان التوحيدي بالقول : « ابن الراوندي متكلم بارع وجهبذ ناقد وبحاث جدل ونظّار صبور » (البصائر والذخائر ، ص٢١٧) . نشر ريتر H. Ritter مقتطفات من كتابه الدامغ (أعاد نشرها عبد الرحمن بدوي في كتابه من تاريخ الالحاد في الاسلام) .

(١) أبو حيان التوحيدي ، البصائر والذخائر ، مجلد ٣ (١) ص١٣٤ .

هذه الـ « ولكن » حرمتنا من شهادة هامة للتوحيدي فيما يشكل بحق ، **مخاضات ولادة علم** . فليس الأهم في تاريخ الكيمياء العربية استعمال أملاح النشادر أو وصف واستعمال حمض الكبريت ، وإنما **من جهة المسيرة الشاقة لفصل العلم عن الشعوذة ، ومن جهة أخرىٰ أساليب استنباط واكتشاف الأشياء** .

المنطق الرمزي ـ الشمولي كان من المحاولات الأولىٰ للانسان لربط الظواهر بعضها ببعض ، وإن كان الصينيون يضعون المعادن في الأركان الخمسة (الخشب ، النار ، الأرض ، الماء ، المعادن) فإن من أولىٰ محاولات السيمياء ، ربط المعادن بالكواكب ، بالطبائع والفصول والطعوم والألوان والرياح ، يتحدث جابر (أو من انتحل اسمه) في الغازات والمعادن يقول :

«إن الأرواح أربعة والأجسام سبعة، فأما الأرواح الأربعة فالزيبق والكبريت والزرنيخ والنوشاذر ، ومقام هذه الأربع مع اختلافها في الصورة مقام واحد لأنها كلها محرقة إلا أن فيها عللاً بها وقع الاختلاف فيها . والأجسام سبعة الأسرب (زحل) والرصاص (المشترىٰ) والحديد (مريخ) والذهب (الشمس) والنحاس (الزهرة) والفضة (القمر) والزجاج (عطارد) ... »[1] .

لم تكن هذه جملة معارف الغازات والأجسام ، إلا أن وضع الزئبق مع الأرواح يجعل منها أربعة ، وتصبح المعادن سبعة ، وفي السبعة والفلك ، مرجع رمزي ، كما أن في الأربعة مرجع أرضي في الثقافات المتوسطية .

---

(١) P.KRAUS, JABIR IBN HAYYÄN, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, Les belles Lettres, Paris, 1986, P.21.

ليست هذه حصيلة الجابريات ، وإن كان من مأثرة لها ، فهي ادخال التقطير إلىٰ « جميع الموجودات » من أجناس الأشجار والأحجار والحيوان ومراقبته بأخذ الألوان والحل والعقد والتكرير ... كانت الغاية العثور علىٰ الأكسير الأعظم » أو العلاج الشامل لكل المعادن فيما يجعل تحضير الذهب والفضة ممكناً في المخبر من « المعادن الوضيعة » ، وأضحت النتائج في اكتشاف الانبيق (جهاز التقطير) ووسائل التنقية والتركيب والتحليل الأولية[1] ، ولم يكن علىٰ خاطر جابر بن حيان أن شمول التقطير للموجودات سيفتح الباب أمام الكيمياء الحيوية كون العضويات قد دخلت المخبر دون استثناء .

للأسف ، فان أعمال الرازي في الفيزياء والرياضيات والفلك والبصريات المذكورة عند المصنفين قد ضاعت أو ضيّعت ، وقد وصلنا مخطوط بالعربية وآخر باللاتينية له في الكيمياء (هما كتاب

---

(١) نجد في « مفاتيح العلوم » للخوارزمي فصلاً خاصاً بالكيمياء ، يشمل إضافة إلىٰ التعريف ، آلات تذويب وسبك : الكور ، البوطق ، الماشق ، الراط ، الزق . وآلات التدبير : القرع ، الانبيق ، الآثال (أمة زجاجية) ، الزق ، القابلة ، الطابستان ، كماتوز (كانون نافخ) ، الدرج . وبعد تناول أسماء الجواهر والعقاقير والأدوية المستعملة في الفصل الثاني ، يحوي الفصل الثالث والمعنون (تدبيرات هذه الأشياء ومعالجتها) علىٰ أهم العمليات الكيميائية التي عرفها العرب وهي التقطير ، التصعيد ، الترجيم (نوع من التصعيد) ، التحليل ، التشويه (تسقىٰ العقاقير ماء) ، التشميع (تليين المواد) ، التصدئة ، التكليس (أن يصير كالدقيق) ، التصويل (الترسيب في الرطوبة) ، الالغام ، سحق الجسد وحفظه مع الزئبق ، طين الحكمة ، السرجين وملح الاكسير . (انظر طبعة فان فلوتن ، ليدن ، ١٨٩٥ ، ومقالة زاهدة ابراهيم : تصنيف العلوم عند العرب ، آفاق عربية ، العدد٢ ، ١٩٧٩) .

الأسرار والمدخل التعليمي)[١] يعتبران بمثابة القطيعة مع الشعوذة والتشــوش وبـدايــة علم ، كتب ستـابليتــون وحسين في هــذين المخطوطين : « المدخل والاسرار هما في الحقيقة عمـلان علميان بالمعنىٰ المعاصر للكلمة ، حيث لأول مرة في التاريخ نجد تصنيفاً يعتمد عناية وملاحظة متقدمة وتفحصاً للمعطيات ، يتناول العناصر الكيميائية ، التفاعلات ، الأجهزة ، موصــوفة بـاسلوب متحـرر من الكيمياء القديمة والغموض »[٢]في نظرية الميزان الجابرية[٣] ترتبط الأشياء والظواهر ببعضها ويدخل الترميز إلىٰ كل عنصر فيما يعزز الاطروحات الكُلّانية للافلاطونية الجديدة ويتقـاطع مـع الشموليـة الكونية لعلوم أقصىٰ الشرق بشكل عام ، وترىٰ الجابريات في العلم جسماً كاملاً تخشىٰ من ابعاد أي من عناصره خشية عدم ادراكه .. ستكـون هذه النظـرة من عناصـر التكامـل في رؤية المـرض عند المشرقيين عامــة ، ومن نقائص الكيميـاء الجابـرية التي لم تميـز الكيمياء عن معيقات تجريبيتها . في حين لم يرضخ الرازي التجربة الكيميائية إلا للظـواهر الملمـــوسةِ التـأثير كمـادة مشاهـدة أولية وضرورية الأمر الذي يغربل جملة الفرضيات الراضخة لعقائـد أو شعوذات ، ويخضع الفرضية باستمرار للتجربة .

---

(١) كتاب الأسرار Liber secretorum Butacaris مخطوط باللاتينية في المكتبة الوطنية في باريس رقم ٦٥١٤ ، وكتاب « المدخل التعليمي » مخطوط بالعربية في مكتبة لامبور وقد نشره ستابلتون وحسين في ١٩٢٩ .

(٢) H.E. STAPLEON and H. HUSAIN, Chemistry in Iraq and Persia in the tenth century. Mem. Asiat. Soc. Bengal, Vol. VIII, N°6, Calcutta 1929.

(٣) انظر : كراوس ، جابر بن حيان (بالفرنسية ، مذكور) ص IX ، ١٨٧ وما بعدها ومادة : جابر بن حيان في « الموسوعة الاسلامية » .

بكل هدوء ، يكتب مؤرخ العلوم اليوم هذه الخطوات التي أسست علم الكيمياء الحديث ، إلا أن الأمور في الحياة كانت أكثر قساوة علىٰ الرواد .

من وجهة النظر المعرفية اختلف المعرفيون في علم الصنعة(الكيمياء) ، وقد وقف الكندي موقفاً سلبياً في كتابه (في التنبيه علىٰ خدع الكيميائيين) وإنْ ينسب البعض له موقفاً آخر . كذلك قال ابن سينا بعدم جدوىٰ عملهم . في حين اعتبر الرازي جابر بن حيان معلمه في الكيمياء ودافع بشدة عن العمل فيها مشيراً إلىٰ أن أهم الفلاسفة قد أيدوها وعملوا بها . وصولاً لموقفه المأثور : « لا يجوز أن يصح علمُ الفلسفة ولا يسمىٰ الانسانُ العالمُ فيلسوفاً إلا أن يصحّ له علم صناعة الكيمياء »[1] كذلك خصص كتاباً للرد علىٰ الكندي في نقده للكيمياء ، إضافة لمؤلفاته المختلفة فيها . الفارابي أيضاً أيد الكيميائيين معتبراً الكيمياء عملاً منطقياً وعقلياً ممكناً[2] وتبنىٰ الرازي والفارابي كلاهما فكرة التمييز بين السحرة والكيمياء .

حاربت المعرفة الدينية السلفية بشتىٰ تعبيراتها علم الكيمياء معتبرة إياه من السحر والشعوذة ومما زاد الطين بلة ، أن فكرة تحويل المعادن تتعارض مع تفسيرات اسلامية تعتبر أن للذهب والفضة حكمة الهية باعتبارها « قيم لمكاسب الناس ومتمولاتهم »[3] . ومن مساخر التاريخ أن ينال الكيميائيون الهجوم والاضطهاد باسم السحر والشعوذة في حين كان السحرة يمارسون

---

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص٤٩٤ ـ ٥٠٤ .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ص٥٢٧ .

(٣) نفس المصدر ، ص٥٢٩ .

عملهم باسم المعزمين[١] ، وحيث نجد تقريظاً ومدحاً للعديد من السحرة المعزمين. تتكرر جملة (كان ينتقل في البلدان خوفاً على نفسه من السلطان) لأكثر من كيميائي كالسايح العلوي وجابر بن حيان ، ولا نعرف بالضبط مؤلفَ أكثرِ من كتاب في الكيمياء القديمة ويذكر المؤرخون احتفاظ العديد من الكيميائيين بكتبهم لما بعد وفاتهم (اصطفان الراهب مثلاً)[٢] . وكما هو الحال مع كل منبوذ ، لا تقصّر الاقلام التي تريد ارضاء الحاكم أو الفقيه أو الغوغاء عن الهجوم مع المهاجمين .. يعطي ابن خلدون مثلاً لذلك في فصل كامل من مقدمته عنوانه « انكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها » معتبراً جابر بن حيان « كبير السحرة » .

كان ابن خلدون واحداً من جموع شنت الحرب بالكلمة ، لتدعم الحرب المعلنة في المنبر والمعهود أمرها لصاحب الزنادقة .

بقيت ظاهرة تأسيس علم الكيمياء محصورة في أفراد يدافعون عنه ويعملون فيه بالسرية والحذر ، لكي تخبو الآمال في المشرق

---

(١) المعزّم : هو الساحر القائل بأن سلطته على الأرواح والجن مستمدة من الله وليس من الشيطان . ويسمى في الأدبيات الاسلامية « المعزّم العامل بالطريقة المحمودة » ، وهو لم ينج من هجوم البعض وإن كان مقبولاً بشكل عام . ويعمل دون حوادث منع تذكر . والمعزم هو حصيلة أسلمة شعائر السحرة بادخال آيات قرآنية وأدعية ، ويذكر ابن النديم أن أول المسلمين الذين مارسوا السحر المحمود كان ابن هلال ويصفه بأن له أفعالاً عجيبة وأعمالاً حسنة (الفهرست ص٤٣١) . ومن المعزمين المديري وعقبة الاذرعي وابن الامام . وقد دافع اخوان الصفا عن هذه الطريقة ، ويذكر أن أدوات المعزمين والسحرة واحدة (خواتيم ، عزائم ، رقى ، صنادل ، حزاب ، دخن الخ) استمر المعزم أو من على نسقه إلى يومنا بأسماء مختلفة (كالشيخة الدمشقية أو المرابط في افريقيا Marabout) .

(٢) انظر ، الاسلام والمرض ، مذكور ، ص١٣٥ وما بعدها .

وتنضج في الغرب ولتدرّس في جامعاته الأولىٰ مخطوطات أتلفها التعصب في لغتها الأم ، ولم يبق لنا منها إلا النسخة المترجمة للّلاتينية .



دنياوية

يقول المؤرخ العربي عبد العزيز الدوري : « يقوم الفكر الأصيل علىٰ تفهم تحليلي لتاريخ المجتمعات وتبني النظريات علىٰ مثل هذا التحليل لترسم طريق المجتمعات للمستقبل ، ونحن أحوج ما نكون لذلك إن أردنا أن يكون لفكرنا العربي أصالة ولسيرنا قاعدة من فكر واضح »(١) .

يمكن مناقشة هذا القول دنيوياً ، دون الخوض في اللاهوت والغيبيات ، الأمر الذي لا يسمح لأحد ، باعتبار قائله كافراً أو ملحداً لمجرد أن قال به ، يدعىٰ هذا بعلمانية الحوار ، أو دنيويته . لنأخذ مثلاً آخر في التاريخ .. يقول سعيد حوىٰ مؤدلج حركة الأخوان المسلمين في سورية :

« رأينا في حديث حذيفة الصحيح : « مرحلة خير ، ثم مرحلة شر ، ثم مرحلة خير فيه دَخَنٌ ، ثم مرحلة الدعاة علىٰ أبواب جهنم » وهي التي نحن فيها ... » ويتابع الكاتب : ويبدو أن مرحلة الخيرية تنتهي بالقرون الأولىٰ ، حيث يأتي قوم يشهدون ولا يستشهدون .. ويظهر فيهم السمن ، ومرحلة الخير الذي فيه دَخَنٌ هي مرحلة

---

(١) عبد العزيز الدوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٨ ، ص٥ .

الانتفاضات في تاريخ هذه الأمة ، وها نحن في عصر الدعاة علىٰ أبواب جهنم ، وهو المقدمة لمرحلة الخير الآخر باذن الله في هذه الأمة »[١] ..

هنا يحتمي الكاتب في عرضه للتاريخ العربي الاسلامي بالحديث ، أي بموضوع تحريم . ورغم جهالة الرأي ، لم يقف مسلم أو غير مسلم لنقد الكاتب ، كون « الحصانة الدينية » في هذه الحالة أقوىٰ من الرأي في موازين القوىٰ ، وكون الكاتب سيجعل الدين مستهدفاً في نقده ، وليس هو ، بحماقاته وأخطائه البشرية .

وهنا يرفض الكاتب دنيوية وبشرية التفسير ، ليخوض معركته ، حقاً أو باطلاً باسم الدين . وهذه سمة أساسية من سمات الظلامية ، تخبئة دماملها وعوراتها باستنفار الغوغاء والحاكم (أحدهما أو كلاهما) لنجدة الدين إذا كانت هي في حالة وهن وتراجع ، باعتبارها لنفسها الوصيةَ عليه ، كون المتعصب ينتمي بالضرورة إلىٰ الفرقة الناجية ، مهما كانت فرقته وحزبه .

من سمات الحقبة الأموية دنيوية العلاقات السلطوية بالفعل في حين اتسعت في العهد العباسي دنيوية التصور والعلوم ومنهج الحياة في النظر ، وإلىٰ حد ما في الفعل لتخوض التجربة القرمطية ، العلمانية السياسية ـ الاجتماعية بشكل واسع لحوالي ١٨٢ سنة شرقي الجزيرة العربية .

دشنت كتابات ابن المقفع دنيوية السياسة ، وإن كانت فكرة الحاكم العادل منطلقها . في حين يؤسس أحمد بن سهل البلخي في « كتاب السياسة » لمبادىء الحكم بالقول : « إن السياسة صناعة ،

---

(١) سعيد حوىٰ ، المدخل إلىٰ دعوة الاخوان المسلمين ، ط٣ ، ١٩٨٠ ، ص٩ .

ثم هي من أجل الصناعات قدراً وأعلاها خطراً. اذا كانت صناعة، بها تتهيأ عمارة البلاد ، وحماية من فيها من العباد ، وكل صانع من الناس فليس يستغني في اظهار مصنوعه عن خمسة أشياء تكون عللاً لها ، أحدها مادة له آلة ، ومادة يعمل بها ، والثاني : صورة ينحو بفعله نحوها ، والثالث حركة يستعين بها في توحيد تلك الصورة بالمادة ، والرابع غرض ينصبه في وهمه من أجله يفعل ما يفعل ، والخامس : آلة يستعملها في تحريك المادة ... فإذا نقل هذا المثال إلىٰ صناعة السياسة قلنا : إن المادة فيها أمور الرعية التي يتولىٰ الملك القيام بها ، والصورة فيها إنما هي المصلحة التي ينحو نحوها وهي نظير الصحة لأن المصلحة هي صحة ما والصحة مصلحة ما وكذلك المَفسَدة سقمٌ ما ، والسقم مَفسَدة ما ، والفعل هو عناية الملك بما يباشره من أمور الرعية ، وغرضه فيما يفعله هو بقاء المصلحة ودوامها والشيء الذي يقوم له مقام الآلة في صناعته إنما هو الترهيب والترغيب ، وفعل السائس الذي هو نظير المعالجة من الطبيب ينقسم بكليته إلىٰ قسمين ، أحدهما التعهد والآخر الاستصلاح ، أما التعهد فحفظ المستقيم وأمور الرعية علىٰ استقامة وانتظام من الهدوء والسكون حتىٰ لا يزول عن الصورة الفاضلة ، وأما الاستصلاح فرد ما عارضه منها الفساد والاختلال إلىٰ الصلاح والالتئام ونظير هذا التعهد والاستصلاح في صناعة السياسة من صناعة الطب »[1] .

كان من الضروري نقل هذا الاستشهاد الطويل لاعطاء مزيد من الايضاح حول الخطاب الدنيوي ، المعروف اليوم بالعلماني ، حيث

---

(١) أبو حيان التوحيدي ، البصائر والذخائر ، مجلد٢ ، ص٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ .

يقدم أحمد بن سهل عرضاً لمفهومه للسياسة نلحظ فيه الكتابات اليونانية والفارسية ، ولا أثر للمرجع الديني فيه وإن لم ينفِهِ[1] . فالدولة عند ابن سهل مسألة دنيوية محضة وعللها تستنبط من مشاكلها الفعلية .

في العلوم التطبيقية كافة من هندسة وعمران وطب الخ ، لا نجد أثراً للخطاب الديني ، وقد خاض العلماء سبل المعرفة دون اعتبار للعقيدة كشرط واجب . إلىٰ أن هيمنت السلفية وأصبح الخوف من البدعة يفوق الخوف من النار .

فشلت الدنيوية في مجال الاقتصاد، لأن الحاكم استعان بالفقيه لجباية أموال الرعية ، ولم يخض في الاقتصاد الناقد للخراج البائد أي من رواد المعارضة أو المعرفيين . كانت السلطة السياسية بحاجة إلىٰ الفتوى الدينية لامتصاص دماء المنتجين والعاملين والتجار والحرفيين بآن . وكلما تم التواطؤ بين السيف والعمامة أصبحت تصفية المناهضين أسهل ، ومقاومة السلطان والتجهيل أصعب ، وجباية الضرائب أخصب .

وفشلت في ادخال كلمة الديمقراطية ، وإن كانت أكثر أهمية من الاسطقسات والماليخوليا .. كون نقيض المستبد الجائر ، المستبد

---

(١) منذ ابن المقفع دخل الخطاب السياسي العربية وكان كتاب السياسة في تدبير الرئاسة المنسوب لأرسطو قد ترجم من قبل يحيي بن البطريق مبكراً أيضاً . إلا أنه وللأسف ، فقدت وضيعت أهم كتب السياسة في فترة الازدهار كمؤلفات أحمد بن سهل ، « وكتاب السياسة » عند القرامطة مثلاً . ووصلتنا ترجمة يحيي بن البطريق والسياسة المدنية للفارابي كذلك آراء أهل المدينة الفاضلة . والكتابات المتأخرة للماوردي والطرطوشي وعبد السلام الخ .

العادل في منطق الارثذوكسية . ودار الحكمة ، من أعمال الخليفة ...

إلا أنها كانت متجسدة بالفعل والكتابة في أكثر من ميدان ، قبل أن تستبدل كلمة الازدهار ، بنقيضها .

★★★

المساواة

ثمة أكثر من آية قرآنية في التفضيل ، أما المساواة ، فكلمة لاحقة نجدها في مدونات الحديث (كالناس سواسية ...) . ويقر القرآن بالتفاوت المادي بين البشر والتفاوت الجنسي بين المرأة والرجل والتفاوت العقيدي بين المسلم وغير المسلم ...

رغم عفويتها وأخلاقيتها ، شكلت اطروحات المساواة المثالية علىٰ اختلافها مصدر نقاش حاد بين السلفيين والمعرفيين التجديديين وبين المعرفيين أنفسهم ، وقد كانت المساواة عند الالحاديين العقلانيين عنصراً من عناصر نقد النبوة . في حين كانت عند الحركات الاجتماعية المعارضة رفضاً لمظاهر الترف والبذخ التي يعيشها القصر وبطانته ومنهلاً سياسياً ـ اجتماعياً لشكل حكمها .

كثيرة هي أبيات الشعر التي تنتقد الدين انطلاقاً من التوزيع غير المتكافىء للفرص والثروات في هذا العالم باعتباره ظلماً .. وتسقط مجموع هذه المواقف فيما تصح تسميته بموقف الخصم ، أي اعتبار الرزق قدراً مفروضاً بهذا الشكل .

في حين يركز ابن الراوندي على المساواة من خلال رفض فكرة التبعية والقطيعية مع التأكيد علىٰ التساوي في الصورة والنفس والعقل :

« إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة

والنفس والعقل ، يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب ، حتىٰ تكون بالنسبة إليه كجماد يتصبرف فيك رفعاً ووضعاً ، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً . أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً . فبأي تمييز له عليك ، وأية فضيلة أوجبت استخدامك ، وما دليله علىٰ صدق دعواه »[1] .

يطرح ابن الراوندي ما يسميه فيما بعد كانت Kant « الخروج من حالة القاصر » في تعريفه للتنوير انطلاقاً من نقد مفهوم النبوة مؤصلاً اتجاهاً عاماً يأخذ أبعاده مع الرازي والمعري .

وفي الصابئيات الرازية نجد : «الناس متماثلة في حقيقة الانسانية والبشرية ويشملهم جد واحد وهو الحيوان الناطق المائت . والنفوس والعقول متساوية في الجوهرية ؛ فحد النفس بالمعنىٰ الذي يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات أنه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة . بالمعنىٰ الذي يشترك فيه الانسان والملك أنه جوهر غير جسم، هو كمال، الجسم محرّك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي ، بالفعل أو بالقوة ... أما العقل ، فقوة أو هيئة لهذه النفس ، مستعدة لقبول ماهيات الاشياء مجردة عن المواد ، والناس في ذلك علىٰ استواء منذ القدم ، وإنما الاختلاف يرجع إلىٰ أحد أمرين ، أحدهما اضطراري ، وذلك من حيث المزاج المستعد لقبول النفس . والثاني اختياري ، وذلك من حيث الاجتهاد المؤثر في رفع الحجب المادية عن الصدأة المانعة لارتسام الصور المعقولة ، حتىٰ لو بلغ الاجتهاد إلىٰ غاية الكمال : تساوت الأقدام ، وتشابهت الأحكام ، فلا

---

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، وهي منسوبة ، كالعديد من آراء ابن الراوندي إلىٰ البراهمة ، وكما نعلم اليوم في دراسة تاريخ الأديان ، ليست هذه إلا وسيلة استعملها ابن الراوندي لتمرير أفكاره كاستعمال الرازي للصابئة .

يتفضل بشر على بشر بالنبوة ، ولا يتحكم أحد علىٰ أحد بالاستتباع »[1] .

يلخص هذا المقطع عقلانية المساواة عند الرازي الذي يعتبر الوعي أساساً لرفع التفاوت بين الناس والغاء الاستتباع .

يؤكد مزدك المعرّب علىٰ المساواة وترك الاستبداد في أكثر من مقطع ينسب له ، يقول ابن النديم : « أمر مزدك بتناول اللذات والانعكاف علىٰ بلوغ الشهوات والأكل والشرب والمساواة والاختلاط وترك الاستبداد بعضهم علىٰ بعض »[2] ويعرّف المؤرخون الألفة القرمطية كما حدثت في الكوفة بالقول : « يجمعون أموالهم في موضع واحد وأن يكونوا فيه كلهم أسوة واحدة لا يفضل أحد من أصحابه علىٰ صاحبه ولا أخيه في ملك يملكه بشيء البتة »[3] ...

بالامكان القول بأن المساواة قد طرحت بشكل جذري في صفوف القرامطة في حين أقر إخوان الصفا والاسماعيليون بالتفاوت المادي والعقلي بين البشر[4] .



---

(١) نفس المصدر ، يتجنب الشهرستاني في كتابه ذكر اسم الرازي في أي مكان وينقل مناظرة وعبارات تذكرنا بكتاباته ، ومن هنا أسمينا ، كما فعل غيرنا من قبل هذه المقاطع ، بالصابئات الرازية .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص٤٧٩ .

(٣) ابن سنان وابن العديم ، تاريخ أخبار القرامطة ، تحقيق زكار ، الأمانة والرسالة ، بيروت ، ١٩٧١ ص٩٨ ـ ٩٩ .

(٤) يشكل نقد مظاهر الغنىٰ واحداً من أدبيات معظم التيارات دينية وغير دينية كل منهما يستعمله علىٰ غاربه ، ويوقفه عند حدوده (الاحسان ، الصدقة ، أو التغيير الشامل ...) فنجد القاضي الأشعري عبد الوهاب ينتقد الحالة الطبقية في بغداد

بالقول :

بـغـداد دار لأهـل المـال واسعـة — وللصعـاليـك دار الضنـك والضيق
أصبحت فيهم مضـاعاً بين أظهـرهم — كـأنني مصحف فـي بيت زنـديـق

وبالمقابل يقول أبو الحسن الافريقي :

فـوالله لا صليـت للـه مفلسـاً — يصلي لـه الشيـخ الجليـل وفـائق

ويورد المعري :

إذا كـان لا يحظىٰ بـرزقـك عـاقـل — وتـرزق مجنـونـاً وتـرزق أحمقـاً
فلا ذنب يا رب السمـاء علىٰ امرىء — رأىٰ منـك مـا لا يشتهي فتـزنـدقـا

الخيام في رباعياته يصب في هذا الاتجاه أما العيارين والشطار فقد تركوا أدباً غنياً في نقد البؤس المادي والدعوة للعدالة . ونجد فكرة التضامن عامة كرد علىٰ الغنىٰ والبذخ عند الخوارج وأوائل الشيعة والغلاة والقرامطة ، كذلك بين أصحاب الفريق الواحد ، التقليد الذي انزرع في الأدب والشعر من ما قبل الاسلام ، عند الصعاليك بشكل خاص . ويتكرر صدىٰ بشر بن المغيرة القائل :

وكلـهـم قـد نـال شبـعـاً لبطنـه — وشبع الفتىٰ لؤم إذا جاع صاحبـه

يتكرر هذا الصدىٰ في أبيات العيارين والشطار وفي شعـر الحسن الأعصم القرمطي :

ولا أبيـت بطيـن البطـن مـن شبـع — ولـي رفيق خميص البطـن مجـهـود
ولا تسـامت بي الـدنيـا إلىٰ طمـع — يـومـاً ولا غـرني فيهـا المـواعيـد

ونلاحظ في رسائل اخوان الصفا أن قبولهم فكرة التفاوت مترافقة بنقد الوضع السائد ومع الدعوة للعدالة واعلانهم عن التقشف في القوت والملبس تسامياً عن المال (الرسائل ج٢ ص٣٥٧) ونورد من نقدهم القول :

« أما تجارتكم ورؤساؤكم ودهاقينكم الذين ذكرتم وافتخرتم بهم ، فلا فخر لكم ولا لهم إذ كانوا هم أسوأ حالاً من العبيد الاشقياء والفقراء الضعفاء » ... « أما تجارتكم فيجمعـون من حرام وحـلال ويبنون الـدكاكين والخـانات ويملؤونهـا من الامتعـة ويحتكـرونها ويضنـون بها علىٰ أنفسهم وجيـرانهم وأحبـابهم ويمنعـون الفقـراء والمساكين حقوقهم ، ولا ينفقون حتىٰ تذهب جملة واحدة ، إما في حرمة أو غرق أو سرقة أو مصادرة سلطان جائر أو قطع طريق وما شاكل ذلك » ... (ج٢ ص٣٥٨) . =

الجنس

الجنس أولاً ، علاقة يحتاج إليها الانسان الطبيعي ، وثانياً ثقافة ، أو موقف ثقافي - مجتمعي ينظم ، يحرم ، يكبت الخ . ومن هنا ، عاش الانسان دائماً حياة جنسية بطريقة ما ، في كل مجتمع وبكل المحظورات (باستثناء من يصعب تصنيفهم بالأصحاء لسبب ذاتي أو خارجي) .

والطهرانية ، كلغة دخيلة علىٰ حياة البشر ، تُدخِل إلىٰ العلاقات البشرية سرية الجنس ، ومراتبية الجنس وانحراف الموقف منه الذي ينتج انحرافات فيه ، والطهرانية أيضاً صناعة الجهاز الديني وقليلاً ما كانت في المجتمعات الأولية الاعتقادية .. وصناعة الاستبداد الذي يحمل سيفها لتغطية قمعه اليومي ...

من المفيد التذكير أن الايديولوجية الفاشية كانت تعتبر « الشمالي » مصدر إنارة ، سماوي ، طاهر ، غير جنسي ، وتعتبر علىٰ العكس « الشرق الأدنىٰ » غريزي ، شيطاني ، جنسي ، وضيع الخ[1] .

وفي كل العهود الأبوية ، استخدمت الايديولوجية البطرياركية

= « أما فقهاؤكم وعلماؤكم فهم الذين يتفقهون في الدين طلباً للدنيا ، وابتغاء للرياسة والولاية والقضاء والفتاوىٰ بآرائهم وقياساتهم » ... « أما قضاتكم وعدولكم والمزكون لكم فأدهىٰ وأظلم وأبطر وهم أشر سيرة من الفراعنة والجبابرة ... قد ضمن القضاء من السلطان الجائر بشيء يؤديه إليه من أموال اليتامىٰ ومال الوقوف وصالح عدو له بشيء من السحت والبراطيل فقبل منهم الرشوة ، ويرخص لهم في الجنايات وشهادات الزور وترك آراء الأمانات والودائع » (ج٢/ ص٣٦٠ - ٣٦١) ..
أطلنا الاستشهاد لأخذ فكرة عن نقد اخوان الصفا لمحيطهم .

(١) W. Reich, La psychologie de masse du fascisme, Payot, 1972, P.94.

قصة « ليلة الاباحة » في وصف خصومها ، القصة التي نجدها منسوبة في التاريخ العربي ـ الاسلامي إلىٰ كل من ناهض السلطات الدينية والاستبدادية .. الليلة المأثورة للمزدكية والخرمية والقرمطية والمنصورية والباطنية الخ ، يختلط الرجال والنساء والخمر والزمر تُطفأُ النيران والسرج ويفتض الرجال النساء علىٰ تقدير مَن عزَّ بزّ .

لم تلغ الحضارات البشرية القديمة أبوية العلاقات الجنسية ، التي تنَوّع محرمها ومحللها وإن كان الجنس المثلي الذكري (اللواط) قد طبع الهيمنة الرجالية في يونان أفلاطون ، فقد اتسمت الابوية العربية ـ الاسلامية بتعدد النساء الحريم لرجل واحد أحرار كنّ أم إماء . أما مرحلة النهضة المشرقية ، فقد اتسمت بالتعدد والاغتناء في الممارسات والموقف الثقافي . يذكر ابن النديم أمثلة من الكتب الجنسية المؤلفة والمترجمة من الفارسية والهندية والرومية[١] وقد عجت المؤلفات الأدبية والروائية بالأخبار وبالأشعار عن الجنس والحياة الجنسية ، بحيث نجد مؤلفات في طرق ممارسة الجنس وأخرىٰ في السحاق واللواط وممارسة الجنس مع الأطفال وكتب أخرىٰ في فنون الممارسة الجنسية عند الاماء اللاتي كن يدرّبن ويقرأن في مدارس خاصة كان من أولها وأشهرها مدرسة المدينة . وكانت الكوفة مشهورة بغنائها وتنوعها في الآراء وطريقة الحياة حتىٰ قال فيها أحد المسلمين : « الكوفة أول مصر نزع الشيطان بين أهله في الاسلام »[٢] .

---

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص٤٣٦ .

(٢) حسين أحمد البراقي ، تاريخ الكوفة ، النجف ، ١٩٦٠ ، ط٢ ، ص٢٦٣ .

ونجد في مخطوطات الذم والمدح من يؤيد أو يناهض الجنس المثلي ، ومن يستنكر أو يقف مع تعدد الزوجات والأماء . بل بالامكان القول أن أدباً متكامل المعالم قد عبر أبرع تعبير عن المجون في حياة الراديكاليين من الكتاب والشعراء الذين شكلوا بحق : عصبة المجون .

يروىٰ أن مطيع بن إياس مرّ بيحيى بن زياد وحماد الراوية وهما يتحدثان ، فقال لهما : فيما أنتما ؟ قالا : في قذف المحصنات . قال : أوفي الأرض محصنة فتقذفانها ؟![1] .

لا تتحدث هذه الجملة عن الغرب بل عن الشرق ومطيع المذكور كناني عربي من عصبة المجون التي يقول فيها طه حسين : « فهم كانوا يجتمعون في دورهم وهم كانوا يجتمعون في الأديار ، وهم كانوا يجتمعون في البساتين والحانات وعلام كانوا يجتمعون ؟ علىٰ الشراب والغناء والعبث بالنساء والغلمان يسرفون في ذلك اسرافاً لا يعدله اسراف ويسخرون في أثناء هذا الاسراف من اصول الديانات والأخلاق والنظم الاجتماعية »[2] .

« يتواصلون وكأنهم نفس واحدة » بتعبير الجاحظ[3] ، « يتنادمون ولا يفترقون ، ولا يستأثر أحدهم علىٰ صاحبه بمال ولا ملك ، وكانوا جميعاً يرمون بالزندقة » حسب أبي فرج الأصفهاني[4] .

---

(١) أبو فرج الاصفهاني ، الأغاني ، الشعب ، ١٩٧٠ ، ج١٣ ، ص٤٧٩٨ .

(٢) طه حسين ، حديث الأربعاء ، المعارف بمصر ، ج٢ ، ص٢٠٦ .

(٣) الجاحظ ، الحيوان ، ج٤ ، ص٤٧٧ ـ ٤٤٨ .

(٤) الأصفهاني ، الأغاني ، ج١٣ ، ص٤٧٩١ . حسب الأصفهاني والجاحظ كان فيهم حماد عجرد وحماد الراوية وحماد بن الزبرقان ويونس بن أبي فروة وعلي بن =

كانت عصبة المجون تعبيراً عن قطاع من المجتمع العباسي ، ولم تكن المجتمع ، وكان ثمة من يطالب ويعيش الاعتدال في الجنس ، وثمة من يرفض الممنوع ويختار « شأنه في لذته » ، كذلك من يسرف في إطار الجنس المسموح به اسلامياً .. فيما يجد تعبيره في كتب الباه الاسلامية التي تحثّ علىٰ الجنس الحلال « لإغلاق باب الفتنة أمام الحرام » . ونجد في كتب الأدب ما يدل علىٰ معرفة المرحلة بالحياة الجنسية عند الصغار والمراهقين سواء فيما بينهم ، أو باعتداء الكبار عليهم ، والذي عرف بالولوع بالغلمان الذي كان من شأن العامة والخاصة . وعلىٰ العكس مما يقول كارن شرادر ، فقد اكتشف في ذاك الزمن أن المرأة تلقىٰ لذة في الجماع أو يمكن أن تلقاها[١] ، حيث من آراء الحقبة المعرفية القول : « إن مراد المرأة من الرجل كمراد الرجل منها من وجود الشهوة واللذة ، ألا ترىٰ أن الرجل لو أقام علىٰ المرأة ثلاثة أيام ولم ينزل لم يقنع بذلك إلا أن تأتيه شهوته ، وكذلك المرأة لو أقام عليها الرجل مثل ذلك ولم تأتها الشهوة ولم تزدد بذلك إلا كرهاً وبغضاً للرجل »[٢] .

وقد طالب الأطباء بالحديث في المشكلات الجنسية ويقول ابن سينا بضرورة الحديث « في تعظيم الذكر وفي تضييق القبل وتلذيذ

الخليل ويزيد بن الفيض وعبادة وجميل بن محفوظ وقاسم ومطيع ووالبة بن الحباب وأبان بن عبد الحميد وعمارة بن حمزة ويحيي بن زياد ومطيع بن إياس الخ .

(١) يورد بو علي ياسين له رأيه في أنه « لم يكتشف أن المرأة تلقىٰ لذة في الجماع أو يمكن أن تلقاها إلا في القرن التاسع عشر من قبل دعاة التنوير والفردانية الرومانتيكية » (بو علي ياسين ، الثالوث المحرم ، الطليعة ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٨ ، ص ٢٦) .

(٢) هيثم مناع ، المرأة في التاريخ العربي ـ الاسلامي ، النقطة ، باريس ، ص٩ .

الأنثى لأنها من الأسباب التي يتوصل بها إلى نسله » ويـذكر أن غياب لذة المرأة من اسباب طلبها لغير زوجها وصولاً للقول : « في النساء في أكثر الأمـر من يتأخـر انزالهن وتبقين غيـر قاضيـات للوطر .. فانها تبقى علىٰ شبقها والتي لا حفاظ لها منهن ترسل في تلك الحال علىٰ نفسها من تجد ، وبسبب هذا فرغن إلىٰ المساحقة ليصادفن فيما بينهن قضاء الوطر »[1] .

ويبدو أن السحاق كان موجوداً بنسبة غير قليلة لتتطلب عشرات بيوت الشعر والرسائل التي تفضل ممارسة الجنس مع الرجال علىٰ السحاق كالشهيرة « بألا يا ذوات السحق في الغرب والشرق » ...[2] الطريف هو محاولة الشاعر الاقناع بالحسنىٰ ... فيما لا علاقة له بلغة القمع الجنسي[3] .

---

(١) ابن سينا ، القانون في الطب ، المثنىٰ ، بغداد ، ج٢ ص٥٤٩ ـ ٥٥٠ .

(٢) مطلع قصيدة تقول :

ألا يا ذوات السحق في الغرب والشرق
أفقن فإن النيك أشهىٰ من السحق
أفقن فإن الخبز بالأدم يشتهىٰ
وليس يسوغ الخبز بالخبز في الحلق
أراكنّ ترقعن الخروق بمثلها
وأي لبيب يرقع الخرق بالخرق
وهل يصلح المهراس إلا بعوده
إذا احتيج منه ذات يوم إلىٰ الدّق

(٣) الأمر الذي لا يعني مطلقاً ، لا قمعية العلاقات الجنسية ، وبشكل خاص تجاه الصبيان الذين لم يَخْبِروا اللواط . يمكن ربط الاسراف الجنسي بقضية الممنوع والمباح كونه لم يكن ثمة فارق في الدعوة إلىٰ النكاح عند الاسلاميين والجنس عند اللادينيين . فبين دعوة كتب النكاح الارثوذكسية ونداء الأزدي في « حكاية أبي القاسم البغدادي » (ص١٨) يكمن الفرق في ممارسة الجنس مع مَن ؟ إن المسلم =

أما اللواط فقد أثار مشكلة اجتماعية ودينية حقيقية ، ينقل الماوردي عن أبي حنيفة قوله : « الزنا مختص بالقبُل دون الدبر »[١] الجملة التي تعني عدم اقامة حد الجلد أو الرجم في اللواط ، وهو أكثر المواقف تساهلاً ، إلا أن المواقف المتزمتة لم تنجح في اثبات تهمة الزنا للتشديد والاحتياط في اثباتها[٢] . ونجد تفسيرات « علمية » أو تاريخية لها . فالرازي والمجوسي ومن بعدهم ابن سينا يعتبرون أن « أجهل الناس من يريد أن يعالجهم بعلاج » كون المشكلة وهمية لا طبعية أي نفسية بمصطلحنا المعاصر ، ويذكر ابن سينا أكثر من حالة جنسية تعتمد النظر إلىٰ الغير voyeurisme أو طغيان السلبية عند الرجل ووجود مزاج انثوي أو العكس عند المرأة يتناولها كحالات لا كموجبات لعقوبات . أما اخوان الصفا ، فيربطون الجنس المثلي بالبعد الثقافي ـ الحضاري : « يوجد في الرجال

الذي يفهر بالحلال (يبدأ ممارسة الجنس مع امرأة ثم ينزل في غيرها) يجد في كتب النكاح وعلم النكاح الاسلامية طرقاً متنوعة لذلك . في حين صنعت الرواية الشعبية والمكتوبة شخصيات اباحية لم تمتنع عن أي شكل من أشكال الجنس (السحاق ، اللواط ، العادة السرية ، الجنس الجماعي ، السفاح الخ) فعندما يكتب أبو فرج الأصفهاني : « دخل صديق لمطيع بن إياس ، فرأىٰ غلاماً تحته ينيكه ، وفوق مطيع غلام له يفعل كذلك ، فهو كأنه في تخت ، فقال له : ما هذا يا أبا سلمىٰ ؟ قال : هذه اللذة المضاعفة » (ج١٢ ، ص٤٨٤١) تدخل في الرواية كل قواعد الشك فيها ، إلا واحدة ، وهي أن روايات كهذه كانت ممكنة التحقق ، وهذا ما يهمنا في استشفاف روح الحقبة .

(١) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص٣٨١ ـ ٣٨٢ .

(٢) انظر : ـ آدم متز ، الحضارة الاسلامية ، الكتاب العربي ، بيروت ، ج٢ ، ص١٥٧ وما بعدها .

ـ فرج فودة ، الحقيقة الغائبة ، الفكر ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص١٠٩ وما بعدها .

البالغين رغبة في الصبيان ومحبة للغلمان ، ليكون ذلك داعياً لهم إلىٰ تأديبهم وتهذيبهم وتكميلهم ، للبلوغ إلىٰ الغايات المقصودة بهم ، وهذا موجود في جبلة أكثر الأمم التي لها شغف في تعلم العلم والصنائع والأدب والرياضيات »[1] .

وقد كان التيار الالحادي ـ العقلاني يأخذ علىٰ الناس اسرافهم في الجنس ويدعو إلىٰ الاعتدال فيه تأثراً بالفكرة اليونانية التي تربط الشهوة الجنسية بالنفس الشهوانية والواجب ألا تطغىٰ علىٰ النفس الناطقة . ويعبر الرازي عن ضرورة تنظيم الحياة الجنسية وفقاً لمبدأ اللذة والألم ، جاعلاً من سائر اللذات التي لا تترك ألماً أعظم منها في الكم والكيف مباحة[2] . إلا أنه يرفض مبدأ « النفس غير المقموعة » معتبراً اطلاق الاباحة سبباً لإدمان الشهوة فيما يوصل إلىٰ فقدان الالتذاذ بالمشتهىٰ[3] . في حين ينقل عن القرامطة مبدأ سقوط الممنوعات وأن إباحة الشيء لا تعني بالضرورة ممارسته أو الاسراف فيه . الرأي الذي شاطرهم اياه العديد من الغلاة والكتّاب[4] ، وينسب المقدسي إلىٰ الخرميين : « إباحة كل ما يلذ النفس وينزع إليه الطبع ما لم يعد علىٰ أحد بضرر »[5] .

★★★

---

(١) رسائل اخوان الصفا ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٥٧ ، ج ٣ ، ص٢٧٧ .

(٢) أبو بكر الرازي . رسائل فلسفية ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص١٠٢ .

(٣) نفس المصدر ، ص٧٦ .

(٤) الاسلام والمرض . التقاطع بين المعرفة الحكمية والمعارضة السياسية ـ الاجتماعية الراديكالية ، ص١٥٧ وما بعدها ، وانظر في الجنس عند العرب : صلاح الدين المنجد . الحياة الجنسية عند العرب ، بيروت ، ١٩٥٨ ، و « الجنس عند العرب » ، منشورات الجمل ، المانيا ، ١٩٨٦ .

(٥) المقدسي ، في البدء والتاريخ ، ج ٤ ، ص٢٤ .

(٦) Aristote, Ethique à Nicomaque, 11786, 8-22

الجنة

في القرآن ، ترتبط كلمة اللذة غالباً بالمحرم في الدنيا وفي وصف مباهج الجنة (بيضاء لذة للشاربين ... من خمر لذة للشاربين الخ) في حين كان جوهر اطروحات المجون العربي - الأعجمي هو أن السعيد والفرحان والملتذ ليست من أسماء الله أو الشيطان، وإنما من أسماء الانسان تحديداً ، وأن اللذة الواردة في القرآن مع الممنوع والآخرة ، هي مسألة يومية في وجود الانسان . سيعطي الأطباء والفلاسفة لمسألتي اللذة والألم حيزاً واسعاً في كتاباتهم ، أما الشعراء فيسطرون نداء الجنة علىٰ الأرض مبكراً في الحانات وفي الامنيات ، فيما زود أدب الجنة علىٰ الأرض عند المشرقيين بصفحات عاطرة بالنشوة . تعطي رصانة النجفي (أحمد صافي) لعبقرية الخيام مكانها في العربية :

جاء من حاننا النداء سحيراً
يا خليعاً قد هام في الحانات
قم لكي نملأ الكؤوس مداماً
قبل أن تمتليء كؤوس الحياة

ويطالب أبو بكر الخوارزمي الدهر علىٰ الأرض ، بما وعده الدهر في السماء :

تمنيت خلات علىٰ الدهر أربعاً
ولم أر مسؤولاً أشح من الدهر
جماعاً بلا ضعف وشرباً بلا سكر
وعمراً بلا شيبٍ وبذلاً بلا فقر

كان أرسطو يعتقد بأن الآلهة عندها كل ما تحتاج إليه وأنها

سعيدة حقاً[1] أما التوراة فقد أطعمت الله وأسقته وجعلته ينتقم ويحقد ويرسل الانبياء من أبناء الزناة . يتسامىٰ الله في القرآن ويبلغ وصف الجنة فيه حلم أعراب الحقبة الأولىٰ . في حين يرفض الغلاة انتظارية خطيئة لم يرتكبوها لملاقاة وعد الجنة « نعيم الدنيا » وينسب لأبي القاسم القيرواني (القرمطي) القول : « قد حللتك من عقالك وأطلقتك من وثاقك فاستعمل اللذات واستبق الشهوات »[2] .

صنع تاريخ اليونان الجمال في الفن والطبيعة والحرية ، وجامع الشرق الجنة في الشعر والاباحة والسرية ...

في حين سعىٰ القرامطة لمشروع الجنة في الكوفة ، أكتفىٰ الأزدي والتوحيدي بالتأريخ إلىٰ كون اللذات ليست للنخبة ، وفي لغة النخبة ، بل هي لكل الناس ، ومن قصص وحكايات الناس . وفي جنة الدنيا ، تحتل الفكاهة مقاماً رفيعاً لا تجد مثيلاً له في كتب الترغيب بجنة الخلد ، والفكاهة موهبة من مواهب حب الحياة ومعرفة العيش في هذه الحياة .

يطلق المجتمع العنان للعنف في العلاقات بين الانسانية بطغيان لغة عَبَسَ وَتولّىٰ ، وتضيق حدود التسامح مع تراجع الفكاهة وغياب البسمة في المجتمع ، الانضباط الأوتوريتاري لا يضحك ولذا فهو يتقن استعمال السوط في يديه وحواسه ، إن المحافظة علىٰ ابتسامة الأطفال من مؤشرات التنوير الأساسية .

تخبيء الصلافة في زواياها عناصر طغيان كامن ، وتحمل حقب الاشراق بسمات وفكاهات بيضاء وسوداء ، وإن لفي الفكاهة لحكمة .

---

(١) Aristote, Ethique à Nicomaque, 11786, 8-22.

(٢) ابن المرتضىٰ ، المنية والأمل ، مذكور ، ص١٠٣ .

يقول المؤرخون : « اشتدت علىٰ يوحنا (بن ماسويه) علّة كان فيها حتىٰ يئس منه أهله ، ومن عادة النصارىٰ إحضار من يئس منه أهله جماعة من الرهبان والقسيسين والشمامسة يقرؤون حوله ، ففعل مثل ذلك بيوحنا ، فأفاق والرهبان حوله يقرؤون فقال لهم : يا أولاد الفسق ، ما تصنعون في بيتي ؟ فقالوا له : كنا ندعو ربنا في التفضل عليك بالعافية ، فقال لهم يوحنا : قرص ورد أفضل من صلوات جميع أهل النصرانية منذ كانت إلىٰ يوم القيامة ، اخرجوا من بيتي »[1] .

باقة الزهور ورنة العيدان ومفاخرة الورد والنرجس وطرب دجلة وشط العرب وغناء الشعر والظرافة وكتبها والموسيقىٰ وآلاتها ونوطاتها وعلومها تصبح في لغة وأخلاق العامة والخاصة . بكلمة واحدة ، إنه « الوهن » في الخطاب الظلامي ، حيث يتم التصدي لمتسامي معاني الحياة بتفوق الموت . ينسب للنبي محمد رده علىٰ السؤال : وما الوهن يا رسول الله ؟ القول : حب الدنيا وكراهية الموت .

روىٰ التوحيدي قال : « أتى نوفل بن مساحق بابن أخيه وقد أحبل جارية من جيرانه ، فقال : يا عدو الله ، لما ابتليت بالفاحشة هلاّ عزلت، فقال يا عم ، بلغني أن العزل مكروه ، فقال: أفما بلغك أن الزنا حرام ؟ »[2] .

بالإمكان الحديث عن الحرام ، دون تلمس السيف .

★★★

---

(١) ابن صاعد ، عيون الانباء في طبقات الأطباء ، مخطوط باريس ٥٩٣٩ ، ورقة ٥١ وعند ابن أبي اصيبعة (عيون الأنباء ، ص١٢٥) .

(٢) أبو حيان التوحيدي ، البصائر والذخائر ، مذكور ، ج ١ ، ص ٢١٩ .

التقدم

من الضـــروري ، باديء الأمـــر ، الاعتذار لكلمــة التقدم من التشويه الذي لحقها ويلحق بها في الاستعمال العربي المعاصر . إلا أن ما يعزي هذه الكلمة أن مفهومها المعرفي قد عرف خطواته الأولىٰ بهذه اللغة ، حيث لأول مــرة ، حسب معلومــاتنا الحــاضرة طــرح التصور التقدمي للتاريخ والحياة خالياً من أية خلفية لاهوتية . أي تم الفصل بين اللحظة التقـدمية للعهـد الجديـد المسيحي والتصور الدائري والنظمي للكون عند اللاهوتيين .

وأية مفارقة ، عندما نعلم أن المشرق هو الذي صدّر للغرب : الالحاد ودنياوية التقدم ، وأن أهم التهم للغرب من قبل المتزمتين (وحُباتُهم) : الحادة ودهريته وماديته[١] .

جاءت كلمة الشيفــرة المعربــة من كلمة Chiffre القــادمة في الأصل من اللاتينية Cephirum ، الكلمة التي ترجم بها ليونارد عن العربية الصفر ، القادم من الترجمة الحرفية لكلمة سونيا الهنديـة والتي تعني الخلاء ، أو العدم ...[٢] .

ما هو طريف في الأمر ، هو أن رحلة هذه الكلمة تــواكبت مع نشــوء حضارات متعـددة لأنهــا كــانت قــادرة علىٰ العطــاء لهــذه

---

(١) ارتبطت الهرطقة في اوربة لعهد بالتراجم القادمة من العربية ، وكانت الاقيرويسم (الابن رشدية) صنواً للإلحاد .

(٢) انظر : زيغريد هونكه ، شمس العرب تسطع علىٰ الغرب ، أو التــرجمة الفــرنسية للكتاب ص٦٢ . الأصل :

Sigrid Hunke, Allahs sonne uber dem Abendland, Unser Arabisches Erbe, stuttgart, 1960.

الحضارات علىٰ اختلاف تشكيلاتها وأنماطها وثقافاتها وقومياتها . فالشعوب في نهضتها تستقي خيرات الأمم المعرفية ، تنهل منها دون أن تقيّد نفسها بقيد ، ترسل البعثات والوفود لاستكشاف آثار المعارف . وعندما تقيم الدول الحواجز في وجه انتقال المعرفة نجدها تسرق بالترجمات المخطوفة والطبعات غير المرخصة والتقنيات المقلدة ، بل وبالتجسس إذا تعذر تحصيلها بالممكن في قوانين الدول .

في هذا المثل البسيط معيار أساسي من معايير التقدم ، فرغم انتكاسات الجنس البشري ، وافق التقدم من الشعوب تلك القادرة علىٰ سرقة المعارف دون حياء ، واستلهام الأفكار دون تلكؤ واستنباط الجديد دون خوف . وبقيت أيضاً باستمرار عصور الانحطاط رفيقة الارتداد إلىٰ الحي والعشيرة والطائفة والقبيلة ، وخوف الأجنبي ولو كان أقل عدداً وأضعف عدة ، والتمسك بالماضي ولو كان قيداً قاتلاً ، والاعتزاز العصبي بالذات في الحق والباطل .. ومن اللحظة التي يغمض فيها الانسان العين عن أمراضه ، يسمح لها بالتفشي والإدمان ، ويعطي للموت مكانه في الحياة .

يمثل أبو بكر الرازي قمة التزاوج بين الثقافتين المشرقية واليونانية ، وأفضل حالة انصهار حضاري بين العربية والفارسية ، بين السامية والهندو ـ اوربية ، في هاجس يجمع المساواة والعقل والعلم والفلسفة . ثمة الخلق والابداع كهمّين دائمين ، فكرة التراكم تطرح نفسها ، ومعها تجد فكرة التقدم مكاناً لها لأول مرة في التاريخ العربي ـ الاسلامي . هذا العقلاني الملحد الذي لم يهادن في قضية الأديان دفع الثمن غالياً ، ليس في حياته ، وإنما في نتاجه الذي

اغتيل بشتىٰ الوسائل ، ليبقىٰ منه شتات موزع بين طيات الشتائم والانتقادات .

ورغم كل التجنيات عليه ، لم يسمح خصم واحد لنفسه بأن يوجه له تهمة الشعوبية أو النفاق . ان أسماء كالرازي والبيروني والخوارزمي والمعري والخيام وابن الهيثم الخ تكسر جملة الحدود التي يقيمها الانسان بينه وبين أخيه الانسان .

ثمة جديد تحت الشمس ، **والقديم لا يمكن أن يتجاوز بمعارفه الحاضر**[1] . يملك المعاصر باستمرار ذخيرة أمضىٰ وأرقىٰ من الماضي .

إن جوهر مفهوم التقدم المشرقي يكمن في أن **الحاضر هو الفرصة الأغنىٰ للبشرية** .

سيعطي المعري هذا المفهوم مسحة تشاؤمية عميقة مليئة بالعطاء ، مُدخلاً إليه التطور ونفي حتميته بآن ، فالانسان وإن كان يملك اليوم ما لم يملكه سابقوه لا يستعمل بالضرورة أو يعيش، خصب حصاد البشر حتىٰ عصره . الحاضر يمكن أن يكون سيئاً والغد أسوأ ، إلا أن هذا لا يعيد مما ذهب شيئاً .

اللاتكرارية في الوجود يطلقها المعري في ضجعة الموت : اللحد ، وحده يتكرر ، إن قبورنا تملأ الرحب فأين القبورُ من عهد عاد؟ إن لم يكن منها أديم الأرض[2] . وفي نشوة المجد تفوق الحاضر :

---

(١) يتطرق العربي موبشير لهذه المسألة بعد كراوس في ترجمته للمرشد :

Razi, Guide du médecin homade, traduit et présenté par El- Arbi Moubachir, Sindbad, Paris 1980, P.148.

(٢) أبو العلاء المعري ، سقط الزند ، صادر ـ بيروت ، ١٩٦٣ ، ص٧ ، قصيدة : ضجعة الموت رقدة .

وإنــي وإن كنــت الأخيــر زمــانــه ،
لآت بمــا لــم تستطــعــه الأوائــل[1]

يؤكد أبو حيان التوحيدي علىٰ تراكم المعـرفة عبـر وسيطيها « العقل » و « العين » . وإن كانت معرفة الماضي وقياسية الآتي للعقـل ، فرأي العين يجمـع اعترافـات الجمهور وشهـادة الدهـور ونتيجة التجارب وفائدة الاختيار وعائدة الاختبار الخ . مؤيداً ، نفحة أبي العلاء التشاؤمية في وصفه لمرحلته :

« وانك ترىٰ زمانك فاسد المزاج أبيّ الخير معدوم الفضل قليل الناصر بعيد المنعطف لا جرم والله ، الموت متمنىٰ والحياة مَقْلِيّة واليأس واقع والرجاء بلاقع »[2] .

اشتم أهـل البصيرة نهـاية حقبـة لن تكون اكتشـافاتهـا بعد لشعوبها بل لشعوب أخرىٰ عزمت على وضع حد لعهد ظلماتها . فقد انتصـر أهل التقليـد والسلف ... ومعهم بـدأت ظـلاميـة عصـور الانحطاط .

كانت الحقبة بحاجة إلىٰ عمالقة ، فأوجدت عمالقة ، والعمالقة في حقب كهذه شموع للبشرية ، بـذاك الوصف الشـاعري الـذي يعطيه الحسن بن أحمد الجنابي القرمطي :

إذا غــازلتــهــا الصبــا حــركــت
لســانــاً مــن الــذهــب الأملس
وإن رنقّــت لنــعــاس عــرا
وقطــت مــن الــرأس لــم تنــعس

---

(١) نفس المصدر ، قصيدة : ألا في سبيل المجد ، ص١٩٣ .
(٢) التوحيدي ، البصائر والذخائر ، ج١ ، ص١٦٢ .

وتنتج في وقت تلقيحها
ضياء يجلىٰ دجىٰ الحندس
فنحن من النور في أسعد
وتلك من النار في أنحس[1]

★★★

الخناق

كنظيره الأوربي ، وسابقه اليوناني ، كان عصر التنوير العربي نتاجاً أساسياً للمدن ، وخاضته المدينة بصخبه وعنفه ، ولم تنج من تشبيحاته كما لم تصمد أمام نيران أعدائه .. كان ازدهار المدينة من علامات التسامح فيها وتأزمها من مؤشرات الانغلاق ولعل الكوفة والري ، باخبار بساتينها وحدائقها ، تعطي انموذجاً علىٰ ذلك .. والعاصمة بالطبع ، وغالباً مؤشر هام لوضع المدن .

ومن أهم سمات الحقبة العباسية الأولىٰ ، نمو المدن ، وتطور الحياة فيها كما ينوه الدوري[2] ، وبمثل بغداد يقول : « اتسعت المدينة ، وتمثل فيها امتزاج الناس من مختلف الألوان والأصول ، وازداد نشاط الحرف والمهن ، واتسعت أسواقها ومحلاتها ، إضافة إلىٰ اختصاص كل حرفة بسوقها . وظهرت لديهم تنظيمات تعبر عن تماسكهم وتعاونهم ، وصار يشار إليهم بـ (الأصناف) و (أصحاب المهن) و (أهل الصنايع) ، وهي تعابير تشعر بطبيعة تنظيماتهم . وكان أهل كل صنعة يعتزون بها ، ويتعصبون لها تجاه غيرهم من

---

(١) ابن شاكر ، فوات الوفيات ، ج١/ ص٢٢٧ .
(٢) الدوري ، مقدمة في التاريخ ، مذكور ، ص٦٧ .

فئات المجتمع، وحتى تجاه الأصناف الأخرىٰ . وفشت النسبة إلىٰ الصنعة أو الحرفة جنب النسبة إلىٰ المدينة أو القبيلة » ... ويضيف : « ولعل من أبرز مظاهر المدن ، ازدياد أهمية العامة ، وبروز دورها في الحياة العامة ، منذ أوائل القرن الثالث الهجري فما بعد . وهذا يصدق بصورة خاصة علىٰ العيارين والشطار »[١] .

وإن كانت التنظيمات المهنية قد دخلت الحياة العامة ، فكذلك أصبحت الحسبة والمحتسب من أساسيات المراقبة والضبط المهني والاقتصادي « والاخلاقي » ، وازدهار المهن الحرة لم يحل دون وجود ظلال الدولة وسيفها وضريبتها ، كذلك لم يمنع الازدهار من افقار قطاعات واسعة نتيجة تمركز الثروة ، فيما عزز ظهور تنظيمات العامة في المدن « العيارين والشطار » والتي يشير المؤرخون إلىٰ تميزها بالثورة علىٰ السلطة وأصحاب المال .

لا نحاول بهذه الأسطر تلخيص وضع مرحلة ، وإنما الاشارة إلىٰ بعض محاور الحياة في المدن ، لفتح الباب أمام السؤال الأساسي : كيف تم حصار المدينة وكيف ضربت القوىٰ الاجتماعية المؤيدة للتغيير والتنوير في مراكز الخلافة التقليدية ؟

للدولة الحاكمة في الشرق ، كما للطبقة السائدة في الغرب عمر وأجل . إلا أن هذا لا يعني بحال أن تكون الدولة التي تَخْلُفُها أكثر بربرية أو أن ترسم بالضرورة دورة ابن خلدون في الغلبة . فالتكوين الاجتماعي يفرض نفسه ، مباشرة ، أو بشكل غير مباشر علىٰ قدر الدول وتلعب عوامل عدة ، ايديولوجية ، اقتصادية ، عسكرية الـخ دوراً في تلوين مصائرها .

---

(١) الدوري ، مقدمة في التاريخ ، ص١٧ ، ٦٨ .

كانت الدولة العربية ـ الاسلامية منذ بدايتها ، عسكرية الطابع . وقد خففت الحملات الخارجية باستمرار من عنف العسكرية الداخلي ، وكون الصراع السياسي غالباً عسكري ـ سياسي ، فقد كانت معارك الدولة مع خصومها ومعارك خصومها معها ، من الخارجين المسلحين ، ضمن المنطق السائد ، للسلطة والغلبة للامساك بها . انَّ توقفَ توسعِ الدولة ، وبدْء انحسارها عن عدة مواقع عسكرياً ، دون رفد ذلك بتخفيف للأعباء العسكرية بشرياً ومادياً ، زاد من وجود العسكرة في المجتمع وصراعاته ولم يلبث تكوين القوات الخاصة للخليفة أن ارتد علىٰ صاحبه ، حيث أصبحت تحكم باسمه بدل أن يحكم بدعمها . جيش العاطلين الطفيليين هذا بحاجة إلىٰ نفقات لم تعد الدولة المفقرة من المشاريع والكوادر والفائضة بجامعي الضرائب بقادرة عليها ، فيما نقل السلطة إلىٰ تعبيرها البربري الواضح كجامعة للمال وفائضه ، دون أن ترد للمجتمع من المال ما يسمح للقنوات الحيوية فيه بالاستمرار علىٰ قيد الحياة .

يتجسد ذلك في المصادرات والضرائب والخناق علىٰ أصحاب المال والحرفة والصنائع . ينتقل المجتمع من حالة صراع طبقي مفتوح إلىٰ حالة استعصاء عامة تعيش فيها الطبقات الاجتماعية السائدة والمسودة أزمة مفتوحة ، فالدولة هي الأقوىٰ والأغنىٰ والمبادرات التحتية محاصرة . ولا يحتاج الأمر لأكثر من جيل لتهيمن حثالات المدن التي ليس فقط تفتقد لما تخسره ، وإنما أيضاً ليس لديها ما تعمله لذا فهي انفجار احتمالات ملوث بالعنف والتعصب . هنا تنتصر الطائفة علىٰ الصنعة والجهل علىٰ المعرفة ويدخل المجتمع في المزاد العلني للتعصب **بمجرد** أن يتسابق الحاكم

والمحكوم على فتاوى الاعتقادات والتشدد في الأحكام وأصول قواعد البتر والرجم والجلد . والطوائف ، كأية جماعة بشرية ، وللأسف ، قوة مادية .



القمع

لماذا سجن حنين بن اسحق ومتى مات ابن الراوندي ؟ كيف عاش جابر بن حيان ولماذا سجن وجلد بختيشوع الطبيب .. وما هو السبب الحقيقي لقتل الفيلسوف أحمد بن سهل والكاتب شيلمة ونكب البرامكة وقتل الكتّاب قمامة بن يزيد ومحمد بن أحمد النسفي وأبو يعقوب السجزلي والسهروردي الخ .

ولماذا اعتقل الحسن بن أحمد القائل بالتطور في اليمن ليموت في السجن ، وصلب في تونس اسحق بن عمران على ناصية صلب استاذه الفزاري ؟؟ أين هي مؤلفات النظام وكتب المعتزلة وماذا فعل البشر بكتب عبدان وأين هي مؤلفات الالحادية العقلانية وكتابات الفلاسفة الدهرية ؟ ومن أتلف كتب الكيمياء والفيزياء وعلوم الطبيعة ، وماذا جرى لكتابات الخوارج والغلاة ؟ كيف أحرقت مكتبات ووضعت كتب على أعنة السيوف لتمزق قبل أن تحرق وتتلف ؟ هل هو ولع أناس بالحريق ورؤية النار أم أنه التعصب الأعمى الذي يعتقد نفسه وحده على حق ، ولذا لا يمتنع عن محو آثار ما يعتبره في خانة الكفر والباطل .

وحده الأفق الواسع الواثق بنفسه وبالانسان قادر على أن يوفر للرازي والبيروني مناقشة دوران الأرض حول الشمس ، وأن يسمح للخازن وابن الهيثم باكتشاف قوانين الضوء والرؤية الأولية

والضرورية لتقدم الفيزياء البصرية وللفارابي والموسيقيين دفع غنىٰ الموسيقىٰ الشرقية خطوات إلىٰ الأمام . وللكيميائي امتلاك معدات مخبر يستحق التسمية ويعطي مفرداته للغات العالم أجمع[1] .

في عهد اسودّت الأيام فيه ، يتحدث ابن الأزرق في واجبات السلطان في حفظ اصول الدين ، ليعدد : المقاطعة ، النفي ، السجن ، القتل ، الاستتابة ، التكفير ، حرمان الحقوق ، الضرب الخ ... من بين واجبات السلطان في ردع أصحاب البدع . ولضمان ذلك ، يجري التنويه إلىٰ أن « ركون المبتدع إلىٰ الولاة من أعظم ما يخل بهذا الحفظ »[2] .

هذه الطرق الواجب القيام بها علىٰ المبتدع ، جاءت بكل صرامة وصلافة وتشدد مع انتصار السلفية علىٰ محاولات الاصلاح الديني المختلفة . وكون تجربة الانفتاح المعرفي والازدهار الثقافي قد جرت في ظل حكام متنورين أو أمراء متسامحين أو غياب سلطة مركزية قوية . أصبح التحذير من حماية الحاكم للعالم ضرورة عند « أئمة الاستبداد » ، باستعارة تعبير الكواكبي [3] .

لا يبنى جدل التنوير علىٰ البكاء والعويل علىٰ ما كان ، وأوجاعها وشهدائها. بينما تقوم الظلامية علىٰ تصفية الآخرين اشخاصاً وأفكاراً . وتلعب لكسب الجمهور دائماً بورقة المظلومية والشهادة

---

(١) تورد زيغريد هونكه قائمة بالكلمات الكيميائية من أصل عربي ، في الترجمة الفرنسية ، ص٢٠٠ .

(٢) ابن الأزرق ، بدائع السلك في طبائع الملك ، تحقيق النشار ، بغداد ، ١٩٧٨ ، ج٢ ، ص١٣١ .

(٣) لنا عودة لهذه المسألة في الدراسة القادمة : اسهام في نقد الظلامية .

لتبرير نقمتها وانتقامها ممن يخالفها الرأي . من هنا ، تعرض هذه الكلمات لدور القمع في تصعيد همجية القامع وبلادة ارتدادة المقموع عموماً ، والغاء حالات المغامرة في الفكر والابداع والفن والخلق الحرفي والصناعي بشكل أكثر تحديداً ، أما حالات التعذيب والقمع وأوصافها ، فليست سوىٰ مثلاً وعبرة .

كتب الجاحظ في كتاب الحيوان : « ولم تزل الزنادقة بين مقتول وهارب ومنافق » .. تلخص هذه الجملة وضعاً عاماً عاشه كل من كان زنديقاً أو اتهم بذلك ، وكلما ضاق صدر الحاكم وفقيهه بمن لا يصفق شملت الكلمة العالم والشاعر والمغني والفيلسوف ومن عاش التقية بمعارضته .

وهذه الكلمة « الزندقة » ، تشكل مدخلاً ضرورياً لفهم طبيعة العلاقة بين المعرفة الحكمية بمختلف تعبيراتها ، والسلطتين السياسية والدينية . فهذه الكلمة ، المرادفة إلىٰ حد كبير ، لتعبير اتباع الشيطان في الجمهورية الاسلامية الايرانية اليوم ، تشمل ، باختصار شديد ، « كل المتهمين ، حقاً أو باطلاً باللادينية ، المادية ، والاباحية »[1] .

وقد كانت أولىٰ تباشير الكلمة أموية[2] ، ويكمن التجديد العباسي في التطور النوعي علىٰ اسلوب المواجهة للزنادقة والذي دشنه المهدي (١٥٨ ـ ١٦٩ هـ) ، بايجاد مؤسسة « صاحب الزنادقة » . نوع من الشرطة الخاصة المكلفة بتتبع أصحاب الفكر

---

(١) A. Sfaxi, sur le rationalisme radical dans la pensée Arabo- Islamique, Sou'al, n°1, 1981, P.61.

(٢) انظر : الاسلام والمرض ، مذكور ، ص١٣٩ وما بعدها .

الهرطقي والحر ، من أجل استتابتهم . كذلك دخلت عبارة « قمع الملحدين والزنادقة » ، خطاب التنصيب للخليفة كمهمة أساسية من مهماته .

يمكن القول أن الخليفة لم يكن يتسم بالتسامح في حق معارضيه بشكل عام ، والمحنة الحنبلية التي تبعتها المحنة المعتزلية[1] ، وملاحقات المتشيعين ، تعطي الدليل علىٰ أن ضرب الأعناق لم يكن حصراً بالهراطقة .

إلا أن تطور المعرفة والعلوم يتطلب هامشاً حراً يحمي إلىٰ حدٍ ما مغامرات الأفراد في بحورها . فالمعرفة وإن كانت تخدم القوىٰ ذات المصلحة في التغيير لم تكن طائفة أو جماعة مسلحة بل كانت تتمثل بأفراد بعضهم يعيش بصِلاتٍ من المعارضين. وينجم عن مؤسساتية المعرفة خضوع حظوظها لوضع السلطان، ناهيكم عن أن اكتشافاتها تضعها باستمرار وجهاً لوجه مع كل أعداء التغيير . من هنا يشبه المعرفي **أعزل الواقع مسلح الحلم** . ولم يكن عند المعرفيين من مخارج ما عندهم اليوم ، لذا نجد أن الذين لم تطلهم يد السلطان الديني أو الدنيوي ، فلعلاقة مباشرة مع والٍ أو خليفة أو أمير ، علاقة ولاء وحماية . لذا خلّد الفارابي معه بلاط الحمدانيين ، وكتب الرازي للامير المنصور والي الري مجلدات « المنصوري » ليخلده معه . في حين ستبقىٰ الحقيقة والاسطورة تتجامحان في حياة جابر بن حيان . كون التخفي والمهجر خيار من لا حماية له ، وبتعبير ابن النديم « ينتقل في البلدان لا يستقر به بلد خوفاً من

---

(١) اشارة إلىٰ محنة الحنابلة والمتزمتين في عهد الخلفاء المعتزلة ، وارتداد الأمر علىٰ المعتزلة منذ المتوكل .

السلطان علىٰ نفسه » .

لا ، لم يُقَدَّمْ جدل التنوير علىٰ طبق من فضة ، ولم يكن ثمة أدنىٰ مقارنة بين ظروف من نافق ومن رفض النفاق ، ومن وجد حماية ، أو كان أعزلاً في صراعه . كان ثمة تفهم وتشجيع لبعض ميادين العلوم التي لا تمس مسألة الخلافة ، شرعيتها ، وماليتها ، كون الشرعية لا تناقش ، وعلوم المال من صوافي الخليفة ومؤدلجيه . وصلاحيات الخليفة تزركشها هالة دينية لا تمس .

كان التجديد باستمرار يأتي من خارج السلفية والاصولية ، لذا شكل انتصار أهل السلف سداً واقعياً أمام أي تجديد ، كون المتهم في دينه لا ينجو من الاتهام في علمه .

وقد ينجو المرء ، دون أن يعني ذلك نجاة أعماله ، فمنع تداول انجازات الآخرين واجب عند المتزمتين ، كون وجودها يضعف ويهزّل فكرة التفوق ، « واتلافها يخلص الناس من شرورها ... » في عصر التنوير ، وقف من يعدد سمات العصر باعتبارها من علامات يوم القيامة ، ومنذ القرن الثاني للهجرة يأتي في كل مناسبةِ انفتاحٍ حضاري أو تجديدٍ من يعلن أننا في « مرحلة الدعاة علىٰ أبواب جهنم » وأن ما يصيب الناس من مصائب ونوائب هو لتركهم دينهم ..[1] وأن التدين السائد لا يكفي للمؤمن الحق وأن في قطع

---

(١) كتب أحد الاسلاميين (أبو قرين) في مجلة « رسالة الجهاد » حول تقديس التراث ، كان هذا « من أسباب العقم العقلي والجمود الفكري الذي ساد العصور الوسطىٰ ، اذ صارت كتب الأولين ومؤلفاتهم وآراؤهم مبعدة عن الدراسة والنظر والتحقيق والنقد » وأضاف : « وفي ظل هذا التيار الديني المتعصب حوربت الفلسفة واعتبرت علما خاصاً بالأولين لأنهم أقوىٰ إيماناً وأرسخ عقيدة ، أما في هذا الزمن المتأخر فإن الفلسفة وحسب اعتقادهم تفسد العقيدة وتضعف الايمان . فلم نعد نسمع عن

الأيدي والأرجل إعلاء كلمة الله الخ الخ .

وسيبقىٰ القمع المادي يعايش الأرهاب الفكري لتعشعش الظلامية في زوايا هذا المجتمع ما دام الناس أجبن من تحديد تعريف الجاهلية ، وأجبن من خوض معركتهم مع أنفسهم المكبلة بقيود الماضي واذعانات الحاضر .

سيبقىٰ الابتزاز قائماً ، للحاكم والمحكوم ، إلىٰ أن يأتي جيل يقول للمشعوذ في عينه : أنت مشعوذ ، ويسمي الأحمق أحمقاً ولو كان شيخاً ، ويعتبر التعذيب والقتل بكل صنوفهما بربرية .. ويتذكر أن كرامة الانسان ممارسة ، وليست في عذب الكلام . وحرية الانسان ضرورة ، وليست هرطقة .

من هنا ، يعتبر اخراج الخرافة من دهاليز الذات أولىٰ خطوات وعي الانسان لذاته ومن أجل ذاته .



استنتاجات أولية

سؤال هام يفرض نفسه بعد « ألف عام » : لماذا استحقت الحضارة العربية الاسلامية هذا الاسم ، واعتبرت نهضة انسانية عند الصديق والعدو والنزيه والمُغرِض ؟

للإجابة علىٰ هذا السؤال ، من الضروري العودة إلىٰ أهم خصائص نهضة المشرق التاريخية ، والتي يمكن إيجازها بما يلي :

فلاسفة كابن رشد وابن سينا وغيرهما ، وأصبح من يخوض في الفلسفة ملحداً تجب مطاردته بل وفي بعض الأحيان إهدار دمه (المغول **ومعاول هدم الحضارة العربية الاسلامية** في العصور الوسطى ، العدد ٥٦ ، ١٩٨٧) .

١ ـ لقد تمكنت الحضارة العربية الاسلامية من تجاوز هزيمة الشعوب الأخرىٰ أمام نفسها وأمام تاريخها ، حاملة مشعل الثقافة الانسانية في القرون الوسطىٰ ، منقذة جلّ ما هو خلاق في الثقافات المشرقية والغربية من الضياع .

٢ ـ كانت المعرفة الحكمية قادرة علىٰ تمثل الثقافات العربية والعالمية واستلهام خيراتها والانتقال من الحصاد المعرفي إلىٰ الانجاب الثقافي والعلمي .

٣ ـ خاضت رموز المعرفة معركة الفكر والثقافة والعلوم باعتبارها معركة وجود ، مستفيدة من الهوامش المتوفرة للتعبير ومن احتداد الصراع الاجتماعي ـ السياسي لتجعل من الكلمة طرفاً أساسياً في الحياة المعاشة وليس بمعزل عنها .

٤ ـ تنجب الحقب التاريخية الهامة عمالقتها وتغذي الجرأة المعرفية مرحلتها في كل مخاض حضاري يرفض الاستكانة أمام أعداء التقدم .

هذه الخصائص ، تطرح نفسها بقوة اليوم في العالم العربي ، حيث يبدو للعيان أن أزمة الحضارة والمنعطف الحضاري ، تشكل أهم تساؤلات القرن الحالي والقرن القادم ، الأمر الذي يجعل تحديات التنوير في سلم أوليات برنامج الخلاص .

لماذا العودة إلىٰ التاريخ ونحن نعيش اليوم في ظروف مختلفة تماماً ؟

بكل بساطة ، لأن التاريخ هو الذاكرة الضرورية للشعوب ، ولأن الذاكرة القصيرة من بواعث نكسات المجتمعات .

إن طموحنا يرمي إلىٰ الاسهام في تناول جدلي نقدي لكلمات ملّت من تكرارها الشفاه ، تتعلق مباشرة بعلاقتنا مع التاريخ وتهدف

إلىٰ محاولة فك ارتباط تقدمي مع العناصر المكبلة للتجديد والتغيير في العالم العربي . كواحد من شروط تحقيق النقلة إلىٰ انتاج ثقافي - نهضوي يعتبر الانسان مركز إهتماماته .

والحديث في نهضة الأمس يستنطقنا عن نهضة اليوم ، واختلاف الظروف يحثنا علىٰ استقراء الصعوبات المعاصرة وتشريحها ، فبين الأمس واليوم تكمن حلقة أساسية من حلقات التعرف علىٰ الذات ، في حين تكمن الحلقة الثانية في علاقتنا بالنهضة الغربية والتوسع الامبريالي الغربي الذي كان التعبير الأول الملموس لإعادة ترتيب الوضع البشري برمته . بحيث نرىٰ الخارطة العالمية مرسومة وفق نتائج النهضة البرجوازية وما ترتب عليها في تقسيم العمل العالمي والصراع الاجتماعي الداخلي وعلاقات الهيمنة بين الأمم والشعوب .

من هنا يصعب الحديث في النهضة ، دون وضع الظروف العالمية الراهنة تحت مجهر التبصر . ويصبح من التسرع الارتباط بالماضي كحلقة انبعاث للحاضر كما كان حال رواد النهضة الغربيين الأوائل في صلتهم بفلاسفة اليونان والعرب ، دون تحديد طبيعة العلاقة مع الانتاج الثقافي المعاصر في الغرب . فلقد كسرت الثورة التقنية في الاعلام والثقافة الحدود ، وأصبح خيارنا أوضح مع محاولة الغرب فرض نماذجه الثقافية والمعرفية في علاقة هيمنة من جهة ، ومحاولة السلفيين الانغلاق والانكفاء عن الثقافة العالمية المعاصرة وذلك بعد أن أحبطت محاولات عدة لدخول العرب والمسلمين التاريخ بشكل فاعل ومعطاء . إن الإجابة علىٰ هذين التحديين تتطلب قدرة عالية علىٰ استعمال معارف العصر ، وقدرة أعلىٰ علىٰ توظيفها في خدمة الشعوب ، الأمر الذي يتطلب ابصار .

تمفصلاتها وأولوياتها ، ويستحثنا التساؤل عن طبيعة العلاقة معها .

يطرح الانتاج الواسع للثقافة في المجتمعات الغربية ، باستمرار ، علاقة هذا الانتاج بالمعرفة البشرية عموماً ، والصلة بين هذا الانتاج وتكوين المثقفين في العالم الثالث . إن إعادة نسخ النموذج الغربي للمعرفة محلياً في المدرسة والجامعة ومراكز البحث والمجالات التطبيقية المختلفة ، يضعنا أمام تساؤل منطقي أولي : هل بالامكان تحقق مشروع معرفي محلي في غياب رأسمالية مشابهة وتركيب اجتماعي مواز ؟ وكيف بالامكان سلخ التراكم المعرفي الخصب لهذا النمط الاجتماعي ـ الاقتصادي عن سيرورة انتاجه الأصلية ؟ أي ، كيف بالإمكان الاستفادة من اكتشافات العصر المعرفية للتسلح في معركتي مناهضة الهيمنة الامبريالية من جهة والنهضة الحضارية القادرة علىٰ وضع حد للتردي السائد في المجتمع من جهة ثانية ...

للإجابة على هذا السؤال ، لا بد لنا من تتبع واقع المؤسسات المعرفية المحلية ، استقلالها وارتهانها الداخلي والخارجي ، ومدىٰ قدرتها علىٰ تفريخ عناصر قادرة علىٰ متابعة شوط التلقي الأولي للمعارف ، إلىٰ مجال انتاج معرفي مستقل منسجم مع ضرورتي الوضع التاريخي (الزمان) والوضع المجتمعي العياني (المكان) .

منذ المعهد الطبي في دمشق ودار المعلمين في بغداد والنويات الجامعية الأولىٰ في المشرق العربي ومصر ، كانت الترجمة في أول هذا القرن ، مادة التكوين الأساسية للفئات المثقفة ، فيما يمكن تسميته ، بالممر الاجباري للخروج من شرنقة « انحطاط العرب والمسلمين » باستعارة تعبير أبو الحسن الندوي (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين) . ولم تلبث المؤسسات الثقافية الأولىٰ أن

تعززت في حقبة الاستعمار المباشر في إطار وأنموذج المؤسسات الثقافية الغربية فيما أسس لتبعيتها منذ البدء في وفاق مع مرتكزات محلية للمعرفة (كلية الشريعة ، التاريخ العربي ـ الاسلامي ، دراسة الفقه في القانون الخ) .

في هذا النطاق ، اتسمت المؤسسات المحلية عموماً باستيراد المعرفة ، وتابعت بعد الاستقلال الشكلي ، إعادة إنتاج أزمتها ، كون النموذج الانتاجي الغربي ، ببعديه الاجتماعي والاقتصادي ، كان أكثر قدرة علىٰ إغناء نفسه من النماذج المحلية المقطوعة عن جذورها المجتمعية ، فيما أوجد ما يطِلق عليه مسعود يونس « مؤسسات ثقافية مجمدة » أي مؤسسات « تعيش انقساماً بين حاجاتها المعلنة وحاجاتها الفعلية » هذه المؤسسات تمتاز بكونها « بالضرورة مؤسسات صراعية » والصراع فيها متعدد الجوانب والأبعاد ، فهو من جهة صراع بين القوىٰ المعارضة لمنطق العلاقات السائدة فيها والتي تطمح للانتاج، والقوى المنخرطة بمنطق هذه العلاقات من موقع عجزها عن خوض معركة الانتاج أو « من موقع مصالحها في عدم الانتاج » ، ومن جهة ثانية ، صراع بين وطنية محلية ضبابية متأثرة بالغرب ، وواعية للدور الاستعماري لهذا الغرب نفسه ، وعالمية مجردة واثقة من حتمية تاريخية ستوصل المجتمع إلىٰ سدة هذا الغرب ، قبل أو بعد انتصار الاشتراكية (حسب الايديولوجية المؤثرة) .

من الصعب الحديث في هذه المرحلة ، التي نعتبرها انتقالية ، عما يطلق عليه مسعود يونس تمحور هذه الصراعات وترجمتها للصراع الاجتماعي . ففي مرحلة التكوين الأولية للمؤسسات الثقافية المحلية كان المجتمع يعيش في فك التمفصلات التقليدية

بين القوىٰ الاجتماعية فيه ويشهد نمو فئات وطبقات جديدة ارتبطت بشكل مباشر أو غير مباشر بولوج الرأسمالية ولكن ، في حقبة حرجة من تطورها .. فأكثر من ثورة وانتفاضة هزت العالم الرأسمالي ونجم عن أزماته الداخلية حربين عالميتين في مدىٰ ٣٠ عاماً ، أصبح الاتحاد السوڤيتي فيها قوة عظمىٰ وقطباً في ثنائية صراع جيو ـ سياسي عالمي جديد .

في هذه المرحلة ، كانت هناك فرصة تاريخية للطبقات الوسطىٰ الجديدة ، بكادرها التأهيلي (المثقفون والانتلجنسيا التقنية) لفك الارتباط مع علاقة الهيمنة ، ضمن مشروع تغييري عام للمجتمع بتحالف مع قواه المنتجة الجديدة ، وإلىٰ حد ما التاريخية ، خاصة وأن السلطة السياسية وأجهزة الدولة المحلية كانت أعجز من أن ترصد كل شاردة وواردة في الصراع الاجتماعي ـ السياسي ، وكذلك الأمر في صراعات المؤسسة الثقافية المحلية ، ليأتي وصول شرائح من الطبقات الوسطىٰ إلىٰ الحكم عبر انقلابات عسكرية في مصر والعراق وسورية ... الخ . هنا خاضتِ السلطة السياسية معركة تأميم مشروعية « الشغب » الاجتماعي من الاضراب العمالي إلىٰ الانتاج المعرفي ، « مجمدة » الصراع في المؤسسة الثقافية لصالح أيديولوجية السلطة الحاكمة ، وبالتالي تحالفت اللاانتاجية التبعية في الكادر الجامعي مع الايديولوجية المسلولة السائدة في وجه العنصر الانتاجي المناهض ، في معركة حسمها العسف السلطوي وليس فقط أزمة الكوادر المنتجة في الظرف المؤسساتي الذي يستلب قدرة المنتج علىٰ امتلاك الحقل الكافي لابداعه . وبذلك دخلت المؤسسة الثقافية في مرحلة استعصاء عامة يصعب تصور خروج منها في الظروف السلطوية التي أنجبتها .

من هنا يأتي تركيزنا علىٰ دور المهمشين المنعتقين من إسار عقد العمل وشروط المؤسسة ورقابة الحاكم ، كون الوضع الحالي للمؤسسات الثقافية والمعرفية يقوم علىٰ تصفية كل العناصر المشكوك بولائها ، في نماذج الحزب الواحد في العالم العربي .

إن أزمة المجتمعات العربية و/ أو الاسلامية اليوم تكمن في كونها تتشرنق في عالمها القديم بعد هزيمتها أمام العالم الجديد ، وليس في اكتشافها للماضي والذات الحاضرة كسلاح تسعىٰ ، عبر تشريعها له ، إلىٰ مواكبة المعاصرة ، وتجاوز أزمات عصرنا الحديث . وفي هذا التشرنق ، تستسلم كوادر الثقافة لقدر مرحلة مهزومة بقلبٍ خطابيٍ للوقائع . بحيث يصبح الرد علىٰ امبريالية الهيمنة بـ « امبرياليةٍ » الاذعان وعنجهية القوة المادية بعنجهية الخطبة . في وضع كهذا تمسك الغوغائية برقاب الوعي المجتمعي وتتعزز مواقع الايديولوجيات التعبوية علىٰ حساب النضج الاجتماعي لبديهيات الانعتاق ويصبح بإمكان الجماهير الذهاب بعيداً في مشروع ظلامي مدمر باعتبارها له ، واقياً من الدمار ....

وفي هذا الوضع ، السؤال الذي يطرح نفسه ، هل يمكن للكلمة أن تشارك في وقف التردي وخوض المعركة من أجل ولادة بشر أحرار في هذه البقعة من العالم ، وإن كان الرد بالايجاب ، فكيف ؟

لا حاجة إلىٰ طمأنة النفوس ، فمعركة التنوير اليوم لم تعد بسهولة معارك التنوير التي عرفتها وتعرفها البشرية .. فنحن في حقبة تشتري فيها الامبريالية المثقف بالمال وهامش من الحرية يرضي نزواته وتطبع فيها الكتب بسرعة كافية لضياع بذرات المناهضة الفعلية في أحشاء المناهضة الاسمية ويتم فيها تزييف الوعي في مؤسسات مبررُ وجودها « الوعي » . إن واحدة من أهم

مشكلات الكلمة مشكلة استعمالها من قبل خصومها ، إن كلمات مثل الاشتراكية ، الديمقراطية ، التسيير الذاتي ، الثورة ، حقوق الانسان ، الحرية الخ دخلت إلىٰ اللغة العربية لتستقر في دساتير الحكم والمؤسسات الشعبيّة والحزبية مفرغة من أكثر معانيها إسمية بل ومن قبل أكثر خصومها شراسة ، فهل بالفعل ، كما تقول مدرسة فرانكفورت ، الأفكار الثورية النقدية غير قابلة للاحتواء ؟ عند المدرسة المذكورة ، القدرة على احتواء الفكرة من قبل خصومها تثير اشكالية وجود خلل ما في الفكرة نفسها .

ليس بالامكان اعتبار أفكار أدورنو ، أهم رواد هذه المدرسة غير قابلة للاحتواء ، وقد استعملت ووظفت عدة أعمال له في خدمة أغراض بعيدة كل البعد عن غرض صاحبها ! فمنذ اللحظة التي تخرج فيها الكلمات من ملفات كاتبها إلىٰ الناس ، لن يعود بوسعه أن يحدد من يقرأ ومن لا يقرأ ، من يسمح ومن يمنع ... ثمة بالتأكيد أفكار يصعب أن توظف وتحتوىٰ في زمان ومكان محددين ، ومن هنا يصعب اعتبار الطابع النقدي والجذري للأفكار مسألة مجردة . لنأخذ مثلين علىٰ ذلك :

المثل الأول : فكرة الطبائع والأركان وطب الأمزجة : هذه الفكرة لعبت في القرن التاسع الميلادي دوراً كبيراً في بلورة أكثر من تفسير دنيوي لأزلية العالم وتفسير وجوده ، ثم لم تلبث بعد قرنين أن دخلت مع الوقت السلحفاتي إلىٰ الخطاب الديني مستورة بردائه ومفرغة من أي مضمون دهري .

المثل الثاني : لو أخذنا فكرة الشك عند المعري والقرامطة ، نجد أن الزمن لم يدخلها إلىٰ الخطاب الديني الاسلامي كونها تجابه ركناً من أركانه .

التحديد العياني للاشكاليات المطروحة ، زمانيتها ومكانيتها ، تقصّي الحقيقة والوضوح ورفض أية محرمات أمام الخطاب النقدي ، شروط أساسية لخوض معركة التنوير . هل هذه الكلمات ، قابلة للاستعمال من قبل كاتب تلفيقي استعراضي ؟ نعم ، وعلى الأقل في حالة واحدة : وهي أن يكون القاريء غائباً ، منفعلاً ومستلباً ، ففي غياب التفاعل النقدي والاستلهامي والاستنباطي مع النصوص يقرّ المجتمع سلفاً بهزيمته بشّل ملكة التمييز والنقد عنده . هنا يصبح اعتبار أو ازدراء الآخر قضية مزاجية للمترف ومسألة ايديولوجية عقيدية للمتأزم .

لتحجيم هذ الثغرة ، وفي معركة اعادة الثقة بالتقدم ، أي بالانسان كمشروع انعتاق ، تناجي الكلمة مصداقيتها عند قائلها .. في الممارسة .

إن هذا المبدأ القديم جداً ، ما زال يشكل موضوعاً من موضوعات التنوير اليوم ، رغم معرفة البشر المبكرة بأهميته . فإن تركنا آثار البشرية ما قبل الميلاد وما حول عالم العرب ، نجد القرآن صارماً في ثنائية القول والعمل في أكثر من موضع (لم تقولون ما لا تفعلون أكبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ـ الصف ٦١ ـ) .

كان العمل عند الخوارج شاهد الرأي وعند الجاحظ ترسانة الكلمة ، وقد رفض أبو حيان التوحيدي (م٤٠٠هـ ـ ١٠١٠م) إقامة حواجز بين القول والعمل قائلاً في « الاشارات الالهية » : « ليس بين العلم والعمل سور . وإن كان سور فليس من حديد ، وإن كان من حديد ، فالحديد أيضاً يعالج بما يلين به ويستجيب له » . كذلك كان موقف ابن عربي (م٦٣٨هـ ـ ١٢٤٠م) القائل : « الأدب إذا لم يجمع بين العلم والعمل لا يعول عليه » .

إن الكلمة بمعناها العميق ، كاحدىٰ عتلات التكوين الانساني تجد مصداقيتها المادية في مصداقيتها السلوكية . هذه المصداقية التي يطالب بها الناس باعتبارها أول اختبار للكلمة لا يمكن التعامل معها بإطار صوفي ، وإنما بشكل **جدلي نقدي** .. وهذا هو المكتسب التقدمي لمفهوم غاية في القدم . وتكمن أهمية هذه النقطة في كون طموح التنوير لا يجد أية مصداقية عبر قنوات السلطات السائدة كونها ، حتىٰ اللحظة ، كانت طرفاً أساسياً في اجهاضته من جهة ، وكون الطلاق بين المجتمع والدولة قد بلغ شأواً متقدماً .

في هذه الحالة نجد النموذج الأسوأ للمثقف المحلي ، وتستعاد أوليات وبديهيات ما قبل المجتمع المشهدي « الكلمة في الحياة وليس علىٰ الورق وحسب » ... الحياة ، بمعنىٰ الموقف والانسجام معه ، الحياة بمعنىٰ دورها في عملية تحطيم الجهل والخرافة المقدسة ، في انجاب محاسبين لا أتباع ، والحياة بمعنىٰ طرح السؤال علىٰ صاحب الكلمة : قل لي كيف تعيش وكيف تمارس وهل هذا بانسجام مع ما تكتب أم كل في وادٍ .

يعتبر العديد من الكتّاب هذه القضية مسألة خاصة وحياة خاصة مفصولة عن الحياة العامة (بحدود مفصلة وفق الطلب) آخذين عن الغرب مأثورة نجومه :

« لا تطلب أبداً إلىٰ المثقف ورجل السياسة من أين جاءت النقود » .

ويهمس البعض : « اننا نخدع الحاكم الفلاني ونوظف المال لقضايانا » .

وما هي قضاياهم ؟؟

ببساطة المثل الشعبي يقال : « اطعم الفم تستحي العين ، وفي

قول آخر : يستحي القلم » .

المسألة الثانية الضرورية في الوضع الراهن هي في البعد المادي للتنوير .. فالنقلات الحضارية ليست رهناً بالانتاج الثقافي بل وبالنهضة المادية والعلمية القادرة علىٰ ترجمة طموحات الشعوب في الخروج من أزماتها ، والثورة العلمية في الغرب من مقومات تفوقه وهيمنته الأساسية إن لم نقل الأولىٰ . إن حاجة الشعوب إلىٰ الشعر والفن والأدب لا تغني عن ضرورة خوض معركة الانتاج المادي القادر علىٰ جعل الأدب يقرأ والموسيقىٰ تسمع ، أي علىٰ توفير مقومات الحياة الأساسية والتي لم تعد تنحصر بالصناعة الهزيلة الموجودة والزراعة المحاصرة وسكن الصفيح ، لا بد من زرع بذور الانتاج العلمي والمادي في المجتمع بكل الوسائل لتتعدد فرص خلق الشتلات المحلية القادرة علىٰ العطاء والقابلة لمبدأ البذل .. إن طباعة كتاب في الغرب تدر علىٰ المثقف العربي وارداً كبيراً والعمل في مؤسساته العلمية يوفر له رغيد العيش ، فهل الحرية وحدها وراء هجرة العقول أم البحث أيضاً عن خلاص فردي ؟؟ وإذا ما اضطر القمع الكوادر علىٰ الابتعاد عن بلدانها ، أليس بإمكانها أن تواصل وجودها بتوجيه عطائها ومعارفها إلىٰ هذه البلدان وشعوبها وإن كانت بهذا تخسر جزءاً من ترفها ؟

وفي ظروف روسيا ومرحلته ، ربط لينين الشيوعية بالمجالس (السوفييتات) وكهربة البلاد أما العالم العربي اليوم فهو في أزمة حضارية شاملة يكونُ الانسانُ بتجاوزها ... وإلا يراوح بين حاكم يختصر قضيته في « طابا » (القطاع المصري المحتل) وقطاعات توهم نفسها بالغيبيات ... وفي الحالتين تعميق للأزمة لا حل لها .

من الضروري في وضع كهذا ، وضع الانسان معياراً أساسياً

للتنـوير . والانســان في حاجـات الانسان الأسـاسية ، المـاديـة والحضارية ، في وجود يقوم من أجل الانسان وليس علىٰ حسابه ، الأمر الذي يستدعي معركة تخاض من أجل الحياة كقيمة ، من أجل اللقمة كضرورة ومن أجل الحرية كقضية وجود . فقط ، عندما يفقد الانسان الأمل في وجود يوفر أدنىٰ متطلبات كرامته ، يصبح الموت أغلىٰ من الحياة وتصبح ألطف أشكال الموت تلك التي تعد بحياة أخرىٰ .

وليس قدر الانسان العربي أن يعد الشهداء ويناجي الموت من أجل الموت ، فهو ككل البشر قادر علىٰ الحياة وعلىٰ إعطاء الحياة .

فهرست

رقم الكتاب/ ٣٠٠٠/٩٠/١١٠٦

الغلاف: روجيه صوايا

هذا الكتاب

استقراء لبعض معالم جدل التنوير المشرقي ، والتعريف بخصائصه التاريخية التي تطرح نفسها بقوة اليوم في العالم العربي لأن أزمة الحضارة تشكل أهم تساؤلات القرن الحالي كما القادم ؛ الأمر الذي يجعل تحديات التنوير في سلم أوليات برامج التطور والتقدم

ان معركة التنوير اليوم لم تعد بسهولة معارك التنوير بالأمس التي عرفتها البشرية ، فنحن في حقبة تشتري فيها الأمبريالية المثقف بالمال وهامش من الحرية يرضي نزواته .

يطرح المؤلف في كتابه الشروط الأساسية لخوض معركة التنوير من جديد ، فالنقلات الحضارية ليست رهناً بالانتاج الثقافي وحده ، بل أيضاً بالنهضة المادية والعلمية القادرة على ترجمة طموحات الشعوب في الخروج من أزماتها

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت